

SLAVICA PETROPOLITANA



Российская Академия наук

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

А. С. Котлярчук

Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века:

официальные церемонии и крестьянская обрядность



Санкт-Петербург
2001

ББК Т 52(23)-7
УДК 394.2(471+476)

*Утверждено к печати Ученым советом
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*

Рецензенты:
Доктор исторических наук *И. И. Шангина*
Доктор исторических наук *И. В. Чаквин*
Кандидат исторических наук *Н. В. Ушаков*

Издается при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 00-01-16013д)

Котлярчук А. С. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в.: официальные церемонии и крестьянская обрядность. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — 240 с.

К 45

Основная цель настоящего труда — реконструировать сложный и красочный мир официальной праздничной культуры в городах России и Белоруссии в XVII в. на фоне этнической истории двух народов, раскрыть характер этнокультурных связей белорусских и русских горожан, показать связь официальных торжеств с народной традицией восточных славян.

Изучение праздничного комплекса поможет углубленному анализу места культуры восточнославянских народов в европейской цивилизации.

На первой странице обложки: Франциск Скорина. Людие Израйлевы с полки своими околу храма Божия. Гравюра (по: Библия. Книга «Числа». Прага, 1519)

Редактор — *Т. Г. Бугакова*, технический редактор — *М. В. Вялкина*
Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
ЛР 065555 от 05.12. 1997
Подписано в печать 31.05.2001. Формат 60×90 $^1/_{16}$. Бумага офсетная
Гарнитура «Times». Печать офсетная. Объем 15 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 4081

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-85803-177-3



Введение

Существенные перемены политической и социокультурной ситуации в Восточной Европе и возникновение на месте бывшего СССР ряда независимых государств чрезвычайно обострили интерес российского общества к истории соседних народов. Особое место занимают российско-белорусские отношения. Активные процессы политической интеграции Российской Федерации и Республики Беларусь продолжают многовековую историю взаимоотношений двух народов.

В XIV—XVI вв. две славянские державы — Великое княжество Литовское и Великое княжество Московское — вели упорную борьбу за объединение восточнославянских земель[1]. Иногда казалось, что в споре Вильни (современное название Вильнюс) и Москвы успех будет за Литвой. Так, при Витовте-Юрии, по словам смоленского летописца, вокруг «великое княженье Литовское и Роуськое» объединилась «спроста рещи вся Роуськая земля тогда бяхоу крепко слоужахоу емоу велиции князи Московски Тферьски Рязаньски, великий Новгород, великий Пъсков и спроста рещи весь Роуський язык»[2]. Между Москвой и Вильней существовали династические связи[3], происходил постоянный обмен посольскими миссиями.

Наряду с Москвой и Киевом, средневековая Вильня — центр православной культуры восточнославянских народов. Город, где церквей было больше, чем костелов, с XV в. по 1596 г. являлся резиденцией митрополита Киевского и всея Руси (в XVII—XVIII вв. — униатского митрополита). Издание в Вильне белорусским гуманистом Франциском Скориной первых на землях восточных славян книг осуществлялось при финансовой поддержке бургомистров города, митрополита Иосифа III, короля Жигимонта Старого, который «ляхов з их хитростью вельми не любил, а Литву и Русь нашу любительно миловал». Сохранилась интересная переписка двух славянских книголюбов середины XV в.: виленчука «найвышшого писара литовского» Якуба и москвича архитектора Василия Ярмолина. В 60-х гг. XVI в. в Москву от

---

[1] Подробнее см.: *Думин С. В.* Другая Русь.

[2] ПСРЛ. Т. 17. С. 417.

[3] Напомним браки великого князя литовского Ольгерда и Ульяны Тверской, великого князя московского Василия и Софьи Витовтовны, великого князя литовского Александра и Елены Иоанновны.

великого князя литовского Жигимонта Августа приехал священник Исайя «испросить у Ивана Грозного Библию по нашему языку рускому словенскому на спис слово в слово и в нашем государстве руском (!) Великом князстве Литовском выдати тиснением печатным нашему народу христианскому, рускому — литовскому, да и рускому — московскому».

XVII в. продолжает традицию русско-белорусских этнокультурных контактов. В это время Белоруссия сыграла роль своеобразного посредника, через которого в Россию проникали лучшие достижения европейской цивилизации. Исследователи отмечают всеобъемлющее воздействие старобелорусской культуры на художественную и духовную культуру Московского государства середины—второй половины XVII в.

Как образно писал В. О. Ключевский, «западноевропейская культура проникала в Россию в одежде белорусского (украинского) монаха, музыканта, ученого»[4]. С другой стороны, ряд элементов российской культуры XVII в. проникали на белорусские земли Речи Посполитой. Обо всем этом также пойдет речь в нашей книге.

Парадокс, но порой наш читатель знает больше об экзотических культурах и древних цивилизациях, чем об истории и традициях соседних народов. В средствах массовой информации нередко появляются работы, поверхностно и крайне схематично освещающие историю взаимоотношений русских и белорусов.

Основная цель нашего труда — реконструировать на фоне этнической истории двух народов в XVII в. сложный и красочный мир официальной праздничной культуры в городах России и Белоруссии, раскрыть характер этнокультурных связей белорусских и русских горожан, показать связь официальных торжеств с народной традицией восточных славян.

Мы убеждены, что перспективное долгосрочное сотрудничество России и Белоруссии, дружба и взаимопонимание русского и белорусского народов возможны только на фундаменте прочных исторических знаний о пройденном пути.

Длительное время этнографы не уделяли необходимого внимания изучению официальных торжеств горожан, составлявших наряду с народными гуляниями, семейно-бытовыми праздниками важную часть городской культуры. Между тем на протяжении собственной истории мещане России и Белоруссии создали свой, особый мир городского праздника, отличный от обрядовых праздников сельских поселений. Постановка «городских» проблем значительно расширяет границы этнографических исследований. В сферу изучения входят социальные слои населения, не привлекавшие ранее должного внимания этнографов. В системе городского праздника восточнославянских народов принято выделять три основных компонента: торжественно-официальный; массово-развлекательный (народные гуляния); семейно-бытовой.

Если семейно-бытовые праздники горожан отличает устойчивая этническая специфика, то элементы официальной праздничной обряд-

[4] *Ключевский В. О.* Сочинения. Т. 3. С. 259.

ности и народных гуляний очень разнообразны, подвижны и имеют различное происхождение.

Исследование продолжает систематическое изучение праздничной культуры восточнославянского города. Практически впервые ставится задача воссоздания полномасштабной картины официальной праздничной культуры и быта горожан России и Белоруссии раннего нового времени. Для реализации этой задачи автор использовал методы историко-этнографической реконструкции — комплексный и сравнительно-исторический анализ. Требует определенного пояснения понятийный аппарат работы. Для определения специфики временных сооружений официальных торжеств нами использован термин «окказиональная архитектура», введенный польским историком Ю. А. Хросцицким[5]. Прилагательное «окказиональный», то есть созданный по случаю конкретного праздничного события, используется нами в более широком плане при характеристике ряда предметов праздничной культуры горожан. Для обозначения как всего комплекса официальной праздничной культуры, так и составляющих ее компонентов нами введено понятие «официальные праздничные церемонии» (далее: ОПЦ). Речь идет об общегородских, торжественных праздниках, организованных светской и церковной властью, собиравших самые широкие слои горожан. В отличие от семейно-бытовых праздников, официальные праздничные церемонии проходили в открытой публичной форме при активном участии власти и различных социальных, этноконфессиональных групп горожан. Ряд черт отделяет официальную праздничную жизнь горожан от народных гуляний. Для всех ОПЦ XVII в., судя по источникам, были характерны подчеркнутая демонстрация иерархии, строгая регламентация участников, жесткое разделение на исполнителей и зрителей — черты, отражавшие корпоративное строение городского общества эпохи феодализма. Напротив, в народных гуляниях горожан доминировала «карнавальная атмосфера» в смысле временного размывания всякой иерархии[6] Центр официальных торжеств аккумулировался на административной площади, образующей с культовыми постройками центр официальной жизни горожан. Народные гуляния сосредоточивались, как правило, на рыночной площади — своеобразном «котле», где на время исчезали социальные, этноконфессиональные различия и господствовал уравнивавший всех экономический интерес.

Наконец, феномен праздничной городской культуры русского и белорусского народов рассматривается сквозь призму «открытой системы» — понятия, предложенного А. Левинсоном, А. Ф. Некрыловой и А. М. Конечным[7] Термин «открытая система» подчеркивает характерную для праздничной культуры и быта горожан тенденцию со-

---

[5] *Chroscicki J. A.* Pompa funebris. С. 348.

[6] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 136.

[7] См.: *Левинсон А.* Новый этап в изучении городских гуляний; *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники и увеселения конца XVIII—начала XX в. С. 6—7; *Конечный А. М.* Петербургские народные гуляния на масленичной и пасхальной неделях. С. 24.

вмещать, синтезировать элементы различных культур, традиции и новации, реагировать на важнейшие события в жизни города, страны, церкви. Созданное искусство объединяло «весь город», различные группы городского населения, имело мощное этноинтегрирующее значение.

Специфика праздничной городской культуры как «открытой системы» вызывает определенные трудности для историка. Важное значение приобретает классификация столь разрозненного материала. Разработанная автором сравнительная типология ОПЦ городов России и Белоруссии XVII в. выглядит следующим образом:

ОПЦ	Россия	Белоруссия
1. Государственные и общегородские праздники	Торжественная встреча горожанами царя, армии-победительницы, иностранного посольства, воеводы	Триумфальная встреча горожанами высокого государственного или духовного лица (короля, гетмана, воеводы, епископа), иностранного посольства
2. Важные династические события	«Венчание на царство». День рождения монарха (праздник тезоименитства)	Праздник в честь коронации. День рождения короля (праздник «номинации»)
3. Церковно-гражданские праздники государственного статуса	Праздник Новолетия; публичные церковно-гражданские процессии и торжества на православные праздники: Крещение Господне, Вербное Воскресенье, Св. Пасха и другие	Православные пасхальные торжества; католический праздник Божьего Тела
4. Строевые смотры и парады	Строевые смотры и парады дворянского ополчения («верстовое смотренье»), стрелецких и солдатских полков, посадского ополчения	Парады мещанского ополчения во время ежегодных смотров («пописов»); стрелковые состязания горожан («монстры со стрельбами»)
5. Отдельные праздники и шествия ремесленных и торговых корпораций	Не известны	Церковные и братские праздники белорусских ремесленников и купцов

На наш взгляд, данная схема реконструирует официальный праздничный ландшафт городов России и Белоруссии XVII в., а также определяет структуру нашей работы. Прежде всего мы рассмотрим некоторые особенности этнокультурного развития городов России и Белоруссии XVII в., затем на основе предложенной типологии ОПЦ обратимся к реконструкции основных элементов официальной праздничной культуры и быта горожан. Наконец, попытаемся установить взаимосвязь официальной и народной культуры горожан, праздничной городской культуры и крестьянской обрядности, выявить уровень новаций и традиций в официальной праздничной обрядности горожан. Нас интересует, как проявляется, «ведет» себя народная традиция в различной социокультурной среде городов России и Белоруссии XVII в.

В рамках широкой проблематики славянских этнокультурных связей большой интерес представляют контакты в области официальной праздничной обрядности горожан России и Белоруссии. В современной науке признано, что без культурных контактов не может быть и этнической идентичности. С другой стороны, этническая культура осваивает те образцы, которые уже усвоены «в схожей ситуации другим этносом» и к восприятию которых она подготовлена предшествующим ходом исторического развития [8].

На наш взгляд, без понимания феномена официальной праздничной культуры трудно осмыслить этнокультурные закономерности развития городов России и Белоруссии. Изучение праздничного комплекса поможет углубленному анализу места культуры восточнославянских народов в европейской цивилизации, сущности периода, переходного от средневековья к культуре нового времени.

Представленная на суд читателя книга является первой в научной карьере автора. Поэтому хочется поблагодарить людей, без помощи которых эта книга не состоялась бы.

Прежде всего, моего учителя профессора Александра Сергеевича Мыльникова, открывшего мне тайны ремесла историка.

Мою жену, пять лет терпеливо ждавшую результата.

Моих родителей — за все, что они мне дали.

Друзей (семью Николаевых) — за заботу и поддержку.

Деда Василя и бабушку Пашу — за переданную мне любовь к белорусской народной культуре.

Коллектив МАЭ РАН (Кунсткамера) — за бескорыстную помощь в подготовке текста.

Сотрудников Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург) и Государственной исторической библиотеки (Москва) — за удивительно доброжелательное отношение к читателю.

---

[8] *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. С. 24.

Глава 1
ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Историография вопроса

При обширности исследований традиционной праздничной обрядности крестьянства, народных гуляний горожан интересующая нас проблематика была изучена недостаточно. Пожалуй, впервые в России актуальность урбаноэтнографии сформулировал в 1868 г. С. В. Максимов. По его мнению, «присутствие этнографа в городе необходимо для изучения культуры и быта мещан», которых исследователь характеризовал как «оторвавшихся крестьян» [1] Записи народных праздников и обрядов горожан провинциальной России активно использовали при изучении фольклорной культуры М. Чулков, И. М. Снегирев, К. А. Авдеева, А. Терещенко, Г П. Успенский, А. Н. Минх, С. В. Максимов, П. В. Шейн [2]. Позже классические традиции русской школы урбаноэтнографии продолжил Д. К. Зеленин [3] Еще в XVIII в. вышло сочинение В. Рубана, посвященное описанию одной из первых триумфальных встреч в России (Москва. 1696 г.) [4]. Вопросы официальной праздничной обрядности русских горожан XVII в. в XIX—начале XX в. были исследованы в работах Ф. Берга, И. Н. Божерянова, К. П. Степанова, Г Георгиевского, И. К. Куприянова [5].

---

[1] Цит. по: *Токарев С. А.* История русской этнографии. С. 63.

[2] *Чулков М.* Абевега русских суеверий...; *Снегирев И. М* Русские простонародные праздники и суеверные обряды; *Авдеева К. А.* Записки о старом и новом русском быте; *Терещенко А.* Быт русского народа; *Успенский Г П.* Опыт повествования о древностях русских; *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила; *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах.

[3] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография.

[4] *Рубан В.* Поход боярина большого полку воеводы А. С. Шеина к Азову...

[5] *Берг Ф.* Зрелища XVII века в Москве; *Божерянов И. Н.* Как праздновал и празднует народ русский Рождество Христово, Новый год, Крещение и Масленицу; *Степанов К. П.* Народные праздники на Святой Руси; *Георгиевский Г* Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве; *Куприянов И. К.* Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода.

Большинство из названных сочинений отличает научно-популярный характер, неравномерность изложения, недостаточное внимание к государственным праздникам. Вместе с тем, ценность их определяет использование несохранившихся архивных материалов. Особо отметим монографию Г Георгиевского (1896), тщательно рассмотревшего церковные праздники и публичные обряды горожан Москвы XVII в. и малоизвестное исследование И. К. Куприянова (1859), изучившего на основе рукописных материалов XVII в. церковные торжества Великого Новгорода. Отношение светской власти Русского государства XVII в. к народным обрядам горожан исследовал Н. К. Харузин [6]. Незначительное количество работ было посвящено специальному изучению праздничной обрядности провинциальных горожан. Интересное описание церковно-гражданской церемонии Вербного Воскресенья, восходящего к традиции XVII в., оставил Н. Н. Н-лов [7] Зимние народные праздники и увеселения в городе Василе (Нижегородская губерния) исследованы В. Ф. Кудрявцевым [8]. Геральдические знаки и русские флаги XVII в. изучал Ю. В. Арсеньев [9] А. И. Успенским был опубликован ценный русский трактат XVII в. о геральдике и технологии составления знамен [10] Вопросы материальной культуры горожан XVII в. рассматривал в своих работах И. Е. Забелин [11]. Тексты театральных постановок XVII в. были опубликованы и проанализированы Н. С. Тихонравовым и П. О. Морозовым [12]. Развитию музыкальной культуры городов России XVII в. посвящена монография Н. К. Финдензейна [13]

В отечественной историографии XIX—начала XX в. определенное место занимали исследования праздничной культуры и быта белорусских горожан. Фольклорные материалы традиционной праздничной культуры горожан активно использовали в своих работах Л. Голебиовский, М. Н. Косич, П. В. Шейн, Н. Я. Никифировский и ряд других этнографов [14]. Вопросы праздничной культуры белорусских горожан затрагивали в своих сочинениях по истории городов Белоруссии

[6] *Харузин Н. К.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями...

[7] *Н-лов Н. Н.* Обычаи и поверья на Вербное Воскресенье.

[8] *Кудрявцев В. Ф.* Зимние народные увеселения в городе Василе. С. 110.

[9] *Арсеньев Ю. В.* О знаменах с геральдическими изображениями в русск XVII века.

[10] *Успенский А. И.* Писание о зачинании знак и знамен или прапоров.

[11] *Забелин И. Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях; *Он же.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях.

[12] *Тихонравов Н. С.* Русские драматические произведения 1672—1725 годов; *Морозов П. О.* История русского театра до половины XVIII века.

[13] *Финдензейн Н. К.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века.

[14] *Golebiowski L.* Gry i zabawy; *Косич М. Н.* Литвины белорусы Черниговской губернии, их быт и песни; *Шейн П. П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края; *Никифировский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах.

В. О. Без-Корнилович, Ю. Ф. Крачковский, В. К. Стукалич [15]. Театральные постановки в городах Белоруссии XVII в., их связь с народной традицией изучали Е. Р. Романов, В. И. Резанов, Ф. Алехнович [16]. Единственными специальными исследованиями быта белорусских цеховых ремесленников в этот период являются монография П. В. Клименко и статья В. Краснянского [17].

Интерес к праздничной культуре восточнославянских народов, в том числе к общественной культуре и быту горожан эпохи феодализма, активизировался в новейшее время (60—90-е гг.). В 1978 г. монографию, посвященную этнографии русского феодального города, подготовил М. Г Рабинович. Обширные хронологические рамки и задачи работы позволили автору обозначить специфику праздничной городской культуры России XVII в., а также высказать ряд интересных гипотез о развитии официальной праздничной обрядности русских горожан [18]. Почти синхронно и независимо проблематику официальной праздничной культуры русских горожан изучала Н. В. Понырко. В специальной работе, посвященной русским святкам XVII в., автор предложила новую трактовку взаимодействия официальной и народной праздничной культуры горожан, основанную не на конфликте, а на взаимодополнении друг друга, продвинув, таким образом, вперед исследования праздничной культуры восточнославянского народа эпохи феодализма [19].

Актуальность изучения традиционной городской культуры в этнографии славянских народов показал А. С. Мыльников [20]. В обозначенный период выходит ряд работ, посвященных различным сторонам официальной праздничной культуры и быта русских горожан. Искусство фейерверка и взаимосвязь пиротехнических постановок с ОПЦ в городах России XVII в. рассмотрели В. П. Васильев и П. Лукьянов [21]. Взаимосвязь музыки и официальных торжеств в городах России проследила Н. М. Молева [22]. Культуру мещанского населения отдельных городов изучали Д. Н. Смирнов и А. Давыдов [23].

---

[15] *Без-Корнилович В. О.* Исторические сведения о примечательных местах в Белоруссии; *Крачковский Ю. Ф.* Старая Вильня до конца XVIII века; *Стукалич В. К.* Белоруссия и Литва.

[16] *Романов Е. Р.* Белорусские тексты вертепного действия; *Резанов В. И.* Школьные драмы польско-литовских иезуитских коллегий; *Аляхновіч Ф.* Беларускі тэатр.

[17] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование; *Краснянскі У.* Музейныя помнікі старадаўніх віцебскіх рамесніцкіх арганізацый.

[18] *Рабинович М. Г* Очерки этнографии русского феодального города.

[19] *Понырко Н. В.* Русские святки XVII века. С. 99—128.

[20] *Мыльников А. С.* Этнокультурная роль города в период становления наций. С. 134—137; *Мыльников А. С.* Народная культура и генезис национального самосознания. С. 10—14.

[21] *Васильев В. П.* Старинные фейерверки в России XVII—первой четверти XVIII веков; *Лукьянов П.* Потешные огни.

[22] *Молева Н. М.* Музыка и зрелища в России XVII века. С. 144—156.

[23] *Смирнов Д. Н.* Очерки жизни и быта нижегородцев XVII—XVIII вв.; *Давыдов А.* Праздники старого города.

Развитие зрелищных элементов официальных торжеств в раннее петровское время отражено в работах В. П. Гребенюка[24]. Русский дипломатический обычай, в том числе торжественные встречи иностранных посольств начала XVII в., изучает Л. А. Юзефович[25]. В последнее время появились работы о церковно-гражданских церемониях русских горожан XVII в. Таковы работы отца Иоанна (Маслова), посвященные празднику Крещения Господня в России XVII в., и Г А. Романова, посвященные практике организации крестных ходов[26] Взаимосвязь церковных праздников и народных обрядов исследована В. Проппом и А. Топорковым[27] Роль народного христианства в культуре русских горожан XVII в. рассмотрела Т. А. Бернштам[28]. Проблематика взаимодействия официальной городской культуры и крестьянской обрядности отражена в работах В. П. Даркевича, Ю. А. Дмитриева, А. А. Белкина, А. М. Панченко, И. С. Лутовинова[29]

Русский городской костюм XVII в. и его праздничные модификации в последнее время активно изучает М. В. Брянцев[30], декоративные элементы оформления триумфальных шествий — А. А. Морозов и Л. А. Софронова, а также Д. И. Степовик и К. Щирский[31].

Важный вклад в изучение праздничной культуры восточнославянского города эпохи феодализма внесла белорусская историография. Материальную культуру белорусских горожан (мещан и шляхты) XVII в. раскрыли Н. Н. Улащик и Л. А. Молчанова[32]. Праздничную одежду и парадное вооружение военных подразделений ВКЛ в городах Белоруссии XVII в. рассмотрели М. А. Ткачев и Г Н. Саганович[33]. Социально-культурному развитию белорусских городов посвящены работы А. П. Грицкевича и З. Ю. Копысского[34]. Ремесленное производство в городах Белоруссии XVII—XVIII вв. исследовано в мо-

---

[24] См.: *Гребенюк В. П.* Публичные зрелища Петровского времени и их связь с театром. С. 33.

[25] *Юзефович Л. А.* Как в посольских обычаях ведется.

[26] *Иоанн (Маслов).* Обрядовая сторона праздника Крещения Господня в Древней Руси; *Романов Г А.* Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI века. С. 54—66.

[27] *Пропп В.* Русские аграрные праздники; *Топорков А.* Православные праздники.

[28] *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия. С. 91—96.

[29] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья; *Дмитриев Ю. А.* Позднее скоморошество. С. 163; *Белкин А. А.* Русские скоморохи; *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ; *Лутовинов И. С.* Праздник Пасхи на Псковщине и названия обрядовых кушаний, связанных с ним. С. 93.

[30] *Брянцев М. В.* Русский городской костюм (XVII — первая половина XVIII вв.) // Историческая поступь культуры. Сб. ст. Брянск, 1994. С. 155—162.

[31] *Морозов А. А., Софронова Л. А.* Эмблематика и ее место в искусстве барок С. 33—36; *Степовік Д. І., Щирьский К.* Аллегории триумфальне.

[32] *Улащик Н. Н.* Одежда белорусов XVI—XVIII веков; *Молчанова Л. А.* Очерки материальной культуры белорусов XVI—XVIII веков.

[33] *Ткачоў М. А.* Замкі Беларусі; *Сагановіч Г М.* Войска Вялікага княства Літоўскага у XVI —XVII ст.

[34] *Грицкевич А. П.* Частновладельческие города Белоруссии XVI—XVIII веков; *Копысский З. Ю.* Социально-политическая история городов Белоруссии XVI—первой половины XVII в.

нографии А. П. Игнатенко[35]. В 1978 г. выходит монография Л. С. Абецедарского, рассматривающая в широком культурном аспекте межэтнические связи русских и белорусских горожан во второй половине XVI—XVII в.[36] Изучение данной темы продолжил Г А. Голенченко[37] Городскую геральдику Белоруссии, в том числе цеховые и братские гербы и знамена, эмблематические знаки белорусских цеховых ремесленников XVII в. активно изучает в последнее время А. Титов[38] Стрелковые состязания белорусских горожан на материале города Слуцка описал А. П. Грицкевич[39] Связь ОПЦ белорусских горожан XVII в. с театральными постановками, городской литературой раннего нового времени проследил А. И. Мальдис[40] Музыкальная культура горожан Белоруссии исследована в работах М. Куликовича, Л. Ф. Костюковца, Г Пихуры, О. В. Дадиомовой[41] Специфику межэтнических контактов в полиэтнической среде белорусских городов ВКЛ впервые раскрыл А. С. Мыльников[42]. Официальным праздничным церемониям белорусских горожан XVIII в. посвящена работа Г И. Барышева[43] Театральные постановки в городах Белоруссии XVII в. в связи с ОПЦ исследовали С. Виндакевич, Й. Окон, Й. Поплатек[44]. Городские источники XVII в. при изучении народного театра белорусов активно использует М. А. Каладинский[45] Наконец, в 1990 г. коллектив Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН Беларуси подготовил исследование «Общественный быт и культура городского населения Белоруссии» (на белорусском языке). Авторы работы на длительном историческом этапе развития городов Белоруссии (IX—XX вв.) определили место праздничной культуры и быта белорусских горожан в духовной культуре этноса[46] Ряд работ отечественных и зарубежных историков и этнографов посвящены межкультурным связям русского и белорусского народов. Межэтнические связи русских и белорусских горожан XVII в. изучали Л. С. Абецедарский и В. П. Грицке-

---

[35] *Игнатенко А. П.* Ремесленное производство в городах Белоруссии в XVII—XVIII вв.

[36] *Абецедарский Л. С.* Белоруссия и Россия.

[37] *Голенченко Г Я.* Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI—XVII веках.

[38] *Цітоў А.* Гарадская геральдыка; *Цітоў А.* Геральдыка беларускіх местаў.

[39] *Грицкевич А. П.* Древний город на Случи.

[40] *Мальдзіс А. І.* На скрыжаванні славянскіх традыцый: літаратура Беларусі пераходнага перыяду.

[41] *Кулікович М.* Залатая пара беларускае музыкі (XIV—XVII ст.). С. 84—91, *Костюковец Л. Ф.* Канторная культура Белоруссии; *Піхура Г* Царкоўная музыка на Беларусі; *Дадиомова О. В.* Музыкальная культура городов Белоруссии в XVIII веке.

[42] *Мыльников А. С.* «Эффект» Скорины: Специфика межэтнических контактов в полиэтнической среде. С. 282—286; *Мыльников А. С.* Земля—государство—этнос: Франциск Скорина в контексте этнокультурных представлений раннего Нового времени.

[43] *Барышев Г И.* Паратеатральные действия в частновладельческих городах Белоруссии XVIII века.

[44] *Windarievicz S.* Teatr kollegiow jezuickich w dawnej Polsce; *Okon J.* Dramat i teatr szkolny; *Poplatek J.* Studia z dziejow jezuickiego teatru szkolnego w Polsce.

[45] *Каладзінскій М. А.* Беларускі народны тэатр.

[46] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва Беларусі.

вич [47] Связь театральных постановок с официальной праздничной культурой городов России, Украины и Белоруссии раскрыла Л. А. Софронова [48].

Межславянские контакты в области народного городского театра исследовали В. Е. Гусев, П. Левина, Р Жатко [49] Русско-белорусские этнокультурные связи рассмотрены в работах К. П. Кабашникова, а также В. К. Соколовой [50] Типология праздничных церемоний в славянских странах эпохи барокко рассмотрена в работе Е. Ангуала [51] Вопросы праздничной обрядности ремесленников феодального города активно разрабатывает на украинском материале В. Г Балушок [52].

Таким образом, определенная исследовательская база позволяет осуществить дальнейшее монографическое изучение праздничной культуры восточнославянского города эпохи феодализма.

1.2. Праздник в городской и сельской культуре русского и белорусского народов

Тема праздничной городской культуры требует прежде всего решения теоретической задачи, связанной с оправданностью выделения городских праздников из системы праздничной культуры этноса. С одной стороны, хозяйство горожан XVII в. носило, в значительной степени, аграрный характер, предполагая существование в городской среде аграрных обрядов. А. Ф. Некрылова справедливо отмечает, что городские праздники «на протяжении долгого времени□ полностью копировали крестьянскую традицию» [53].

С другой стороны, известная «отгороженность» европейского города от внешнего мира, по словам Ф. Броделя, «неизменное высокомерие горожан по отношению к деревне» [54], иная этнокультурная характеристика, близость к власти предопределили особое развитие традиционной городской культуры, многие черты которой перешли в урбанистическую культуру новейшего времени. В связи с вышесказанным возникает вопрос: где точка отсчета, позволяющая с достаточной степенью достоверности разделять праздничную культуру го-

---

[47] *Абецедарский Л. С.* Белоруссия и Россия; *Грыцкевіч В.* Беларуска-рускія перасяленні у XIV—XVIII ст. С. 31—38.

[48] *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра эпохи барокко.

[49] *Гусев В. Е.* Взаимосвязь русской вертепной драмы с белорусской и украинской. С. 309; *Lewina P.* Intermedia wschodnioslowianskie XVI—XVIII wieky; *Zatko R.* Postavy slovakov v polskych a bieloruskych ludovych krach babkovich. S. 57.

[50] *Кабашнікаў К. П.* Беларуска-рускія фальклорныя сувязі; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обычаи русских, украинцев и белорусов.

[51] *Angual E.* Swiata slowianskiego baroku.

[52] *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників.

[53] *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники и увеселения... С. 6.

[54] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. С. 510.

рода и деревни? Для ответа на этот вопрос не обойтись без тщательного изучения всего круга доступных источников, раскрывающих динамику этнокультурного развития городов.

На наш взгляд, для Белоруссии период относительного разделения быта и культуры города и деревни приходится на конец XVI—начало XVII в. — время активной европеизации городских общин, процессов оформления их юридического, политического, экономического статуса. Ключевым моментом здесь выступал механизм самоуправления (магдебургское право), сплотивший в единую систему сложную этноконфессиональную структуру белорусского города [55]

Для городов России аналогичный период приходится на середину—вторую половину XVII в. Для России XVII в. — это время активного поиска властью новых форм государственных праздников, развитие собственного «московского» канона церковно-гражданских торжеств. Активизация процесса разделения праздничной культуры русского города и деревни наблюдается в период правления Петра I, что выражается в явной ориентации городской культуры «на Запад, в противоположность традиционализму деревни» [56].

По мнению М. М. Бахтина, в целом в городах Европы XVII в. происходят процессы «огосударствления праздничной жизни» [57] Официальные торжества занимают важное место и в праздничной культуре горожан. При их подготовке использовались самые разнообразные жанры народного и профессионального искусства.

Несмотря на это, город раннего нового времени не тождествен городу XX в., и знак равенства между традиционной культурой горожан и современной культурой ставить нельзя. В урбанистической культуре новейшего времени этническая специфика стирается, важную роль играют комплексы и элементы общемировой культуры, культурные черты, присущие ряду соседних или родственных этносов [58]. В отличие от современного города, сохранение этнической специфики в городах XVII в. обусловлено генетической связью праздничной обрядности русских и белорусских мещан с календарной обрядностью сельского населения. Вследствие этого традиционную праздничную культуру горожан можно рассматривать как полосу активного взаимодействия официальной и народной культуры.

Отметим также ряд других принципиальных моментов, отличающих культуру современного праздника от праздничной культуры традиционных городов. Во-первых, праздник эпохи феодализма был лишен присущей ему сегодня односторонности, когда под праздничным действием понимают преимущественно развлечения. Со времен средневековья праздники европейских народов включали в себя и серьезное и смешное. Например, ярмарочные торги проходили в дни важ-

---

[55] *Ігнатоўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 106.

[56] *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники и увеселения... С. 7.

[57] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 15.

[58] *Арутюнов С. А.* Культура этническая.

ных христианских праздников, соединяя в одном временном отрезке и ярмарочный смех, и торжественность церковных церемоний. Кроме того, большинство праздников прошлого тяготели к «уличному» пространству. Праздники нашего времени в основном носят «камерный» (семейно-бытовой) характер.

Обратная сторона нашей проблемы заключается в определении сущностных отличий городского праздника от параллельной крестьянской традиции. Понятие «праздник» охватывает один из важнейших моментов человеческой жизни (таких как труд). Праздник является важнейшей первичной и постоянно воспроизводимой формой этнической культуры [59] Практически во всех праздниках присутствует сфера сакрального. В сельской обрядности восточных славян праздник часто выступает как мифологизированная модель крестьянского труда, действия которой призваны обеспечить будущий урожай. Календарь жизни крестьянину диктует природа: подготовка к севу, сев, летние работы, уборка урожая, постоянная забота о скоте и хозяйстве. В бесконечных повторах время как бы исчезало, отсюда сверхтрадиционность и целостность системы крестьянской обрядности.

С одной стороны, обрядовые праздники восточнославянских народов отражали узловые моменты неизменно повторяющегося аграрно-календарного цикла. Христианизация крестьянской обрядности мало что изменила в присущей ей своеобразной нагрузке на праздник, главная цель которого заключалась в обереге урожая, скота и хозяйства. Место языческих богов — покровителей соответствующих сельскохозяйственных сфер — заняли христианские святые (Кузьма и Демьян — кузнечное дело; Св. Георгий — скот, Св. Николай — урожай и так далее). «В большие праздники народ соблюдал как церковные обряды, так и свои старые, по происхождению своему языческие» [60]. Сохранялась строгая ритуализация сельского праздника, его аграрно-магическое содержание.

С другой стороны, понятие «праздник» в сельской среде не сводится к аграрно-магической сфере. Праздниками являлись даты христианского календаря, которые также формировали этническую культуру русского и белорусского народов. Во время церковного праздника весь день или его часть были обязательно праздными, то есть нерабочими. Христианские праздники оказывали значительное воздействие на другие сферы праздничной жизни. Поэтому праздники образовывали иерархическую систему с регионально-локальными особенностями, где общими были: воскресенье, храмовый праздник, Св. Пасха. Остальные даты церковного календаря дифференцировались и считались праздничными в зависимости от их общественного значения.

Одной из главных задач праздничной обрядности является ритмизация жизненных и производственных циклов [61]. Как отмечает Ж. Ле

---

[59] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 13; *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. С. 9.

[60] *Пропп В.* Русские аграрные праздники. С. 14.

[61] *Топоров В. Н.* Праздник. С. 329.

2 Зак. 4081

Гофф, «значение праздников в глазах средневековых людей усиливало то, что они, помимо сопровождавших их внушительных религиозных церемоний, давали и точки отсчета экономической жизни, определяя даты крестьянских платежей или выходные дни ремесленников»[62]. Своя сезонность и свои циклы были и в городах (время летних и зимних работ, ярмарки). Однако «городское время», освободившись в значительной мере от аграрного цикла, «выпрямилось», разорвав замкнутый круг и приобретя подвижность. Символом «городского» времени становятся башенные механические часы, установленные в XVII в. в крупнейших городах России и Белоруссии. Постепенно широкие слои горожан привыкли измерять, делить и складывать время, как и любой товар. Город с его меркантилизмом, когда результаты труда, независимо от сезона, явно зависят от дела рук человеческих, расколдовывает мир. Купцы и ремесленники XVII в. знали цену времени. В повседневной жизни мещан время служит человеку, а не природе. Аграрно-магическая сторона праздника в городских условиях существенно стирается. Специфика праздничной обрядности русских и белорусских горожан заключалась в том, что в ее составе главную роль играли уже не аграрные обряды, а общегородские (светские и церковные) праздничные церемонии. Определенную роль сыграла сложная социальная и этническая культура городов, в противоположность моноэтничности и упрощенной социальной модели деревни. Именно в городах происходил «процесс взаимодействия двух главных срезов культуры — «верхнего» и «низового», отражающего «трудовую, бытовую и духовную практику непривилегированных слоев»[63] Так, например, ряд предметов праздничной культуры русских и белорусских горожан представляли собой модификацию элитарной культуры этноса и были нетрадиционными для крестьянского быта. В отличие от строгой локализации крестьянского праздника, праздничная культура горожан развивалась в виде отклика на важнейшие события в жизни города и страны. Искусство городского праздника представляло собой «открытую систему» взаимодействия традиций и новаций, элементов различных этнических культур. Местные отличия после фиксации постепенно трансформировались в городах в общие для всего этноса праздничные формы.

Для города XVII в., в отличие от деревни, характерна исключительная интенсивность контактов групп горожан, определенная нами ниже как полиэтничность. В связи с этим одной из целей ОПЦ было снятие противоречий между различными группами городского населения, снижение уровня противостояния между ними, угрожавшего целостности городского полиса. ОПЦ отражали особенности «городского» самосознания. Например, общегородские торжества белорусских горожан призваны были утверждать «порядок» корпоративной системы жизни, являясь одновременно символом города, особых прав

---

[62] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 170.

[63] *Мыльников А. С.* Самозванчество в контексте просвещенного абсолютизма.

его жителей. Участниками официальных публичных церемоний в городах Белоруссии XVII в. были все городские цехи, объединявшие христиан избранной профессии, купеческие корпорации, духовенство, членов магистрата (разных вероисповеданий), служилое дворянство, военные отряды, а с середины века, судя по нашим источникам, иудейские и мусульманские общины. Таким образом, ОПЦ объединяли практически все основные группы белорусского города.

Сценарий ОПЦ великорусского города XVII в. развивался в рамках православного календаря, отражая державную идеологию и традиции праздничной обрядности русской православной церкви. Официальный характер праздничных церемоний подчеркивался обязательным участием светской и духовной власти, приглашением иностранных посольств. Непосредственное участие в ОПЦ принимали войсковые подразделения, служилое дворянство, чиновники, духовенство, верхушка посада, ремесленники (в городах северо-запада России). Среди зрителей были «неосновные» слои горожан: женщины, дети, нищие, крестьяне окрестных сел, жители других городов, иностранцы. Всеобщность иллюстрируется нашими источниками.

В общественном сознании горожан праздник выступал как преодоление бытовой повседневности. В церковных публичных актах — это сопричастность новозаветной истории (Рождество Христово, Крещение Господне, Страстная неделя, Св. Пасха) и — через выход в иное временно́е ощущение («библейское время») — приобщение к духовной вечности, желанному итогу жизни людей того времени. В государственных торжествах праздник выражал преданность горожан династии, стране, городу. Наконец, в ярмарочной стихии народных гуляний праздник уводил горожан в мир утопии всеобщего равенства, дарил на миг ощущение бесконечной радости бытия (своеобразного земного рая), жизни «вечного народного тела».

Интерес для нашей темы представляет вопрос взаимодействия городской и сельской обрядности. Подчеркнем, что город являлся активным участником формирования и развития этнической культуры. Благодаря работам М. М. Бахтина, А. С. Мыльникова, М. Г Рабиновича, А. Ф. Некрыловой, К. В. Чистова, М. Н. Шмелевой, А. И. Мальдиса, О. Р Будиной, В. Г Балушка и других авторов в отечественной этнографии и культурологии утвердилось понимание того, что народная культура — это не только культура «крестьянская», но и культура широких слоев горожан. В городской культуре России и Белоруссии XVII в. народная струя была исключительно сильной. Унаследованные от предыдущих поколений предметы праздничной культуры, способы украшения пространства, система норм и ценностей, песни и обряды, общественный этикет — весь комплекс материальной и духовной культуры горожан не только выполнял эстетические функции, но и служил важнейшим средством этнической идентификации.

Процесс взаимодействия народной культуры города и деревни носил «обоюдный характер». С одной стороны, включая в свой состав элементы традиционных крестьянских обрядов, городской праздник

демонстрировал глубокую связь праздничной культуры города и деревни. С другой стороны, вследствие обозначенных выше причин, горожане создали собственную модель праздника. Более жесткий контроль церкви не позволил сохранить в городах языческие по происхождению обряды восточных славян. В отличие от сельских жителей, в этнической ментальности горожан (наряду с элементами народной культуры) более важную роль играли идеологические установки светской и церковной власти. Наконец, с социально-экономическим и этнокультурным развитием городов повышалось обратное воздействие городской культуры на крестьянскую обрядность. Находясь в иных социокультурных условиях, русские и белорусские горожане выработали отличную от окружавшей сельской округи модель праздничной культуры. «Открытый» характер искусства городского праздника означал, что после модификации элементы других культур приобретали этническую специфику.

1.3. Характеристика источников. Хронологические и географические рамки работы

Данная работа — попытка автора на основе опубликованных материалов воссоздать картину официальной праздничной культуры горожан XVII в., взаимосвязи ее с крестьянской обрядностью. Однако изучение письменных источников не единственный способ извлечения этнографической информации по нашей теме. Задачи этнокультурной реконструкции требуют от исследователя интердисциплинарного подхода, определения в качестве этнографического источника любого свидетельства, несущего независимо от характера и способа фиксации необходимую этническую информацию[64]. В связи с этим для реконструкции официальной праздничной обрядности городов России и Белоруссии автором, помимо письменных источников, привлечены данные геральдики, археологии, архитектуры, картографии, истории костюма, изобразительного искусства, результаты полевых наблюдений XIX—XX вв.

Основной круг письменных источников подразделяется на следующие блоки:

1. Актовые материалы XVII в.: своды законов, грамоты и указы, церковные акты, инвентари, документации городских администраций. Для городов Белоруссии также материалы магистратов и цехового права (статуты, протоколы судебных процессов, приходно-расходные книги).

---

[64] См.: *Мыльников А. С.* Об этнокультурном источниковедении. С. 13—15; *Он же.* Об этнографическом изучении культуры. С. 85—87.

2. Свидетельства очевидцев торжеств: путевые дневники, дипломатические отчеты, мемуарная литература, сочинения иностранных авторов о России и Белоруссии XVII в.

3. Летописи и городские хроники XVII в.

4. Произведения русской и старобелорусской литературы XVII в.: сочинения книжников, панегирическая поэзия, народная городская литература (сатира, тексты интермедий, повести и фацеции).

5. Сохранившиеся записи фольклора XVII в.: пословицы, исторические фразеологизмы, песни.

Автор использовал также этнографические работы XVIII—XX вв., содержащие описание традиционного быта и культуры горожан, материалы рукописных отделов и отделов редкой книги Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург) и Государственной исторической библиотеки (Москва), архивные источники.

1. Важнейшей источниковедческой базой исследования является актовый материал, отражающий отношение светской и церковной власти к развитию официальной праздничной обрядности. Опубликованный на протяжении XIX—XX вв. обширный актовый материал по истории городов России и Белоруссии XVII в. включает эпизодические сведения об официальной праздничной культуре и быте горожан. Акты русского государства и православной церкви изданы на русском (актовом) языке, реже на церковнославянском. Документы по истории городов Белоруссии опубликованы, главным образом, на старобелорусском, польском языках, реже — латыни. Данные обстоятельства потребовали от автора тщательного анализа, связанного с извлечением из корпуса текстов интересующих сведений и их классификации. В исследовании цитируются источники весьма пестрые в языковом, орфографическом отношении. К сожалению, полной унификации достигнуть не удалось. Все польские и латинские тексты переведены автором на русский язык. В некоторых случаях автор в целях этнографизма сознательно отказался от перевода старобелорусского, русского (актового), церковнославянского текста XVII в. на современный русский язык. Как этнографический источник нами используются действовавшие в XVII в. своды законов: Уложение 1649 г. в России и Статут ВКЛ 1588 г. в Белоруссии [65]

2. Исключительно богатый материал о праздничной обрядности горожан содержат сочинения европейских путешественников. Авторы записок пользовались не только личными впечатлениями, но и опросами местного населения, различными документами, сочинениями предшественников. Разумеется, записки путешественников зачастую представляют мозаику сведений разной достоверности. В текстах имеются анахронизмы, следование обычным для европейца стереотипам о Северо-Восточной Европе («Сарматии», «Тартарии»), наконец, прямое искажение событий. Все вышесказанное, причудливо переплетаясь, порождало оценки, не всегда соответствующие действитель-

[65] Уложение 1649 года; Статут ВКЛ 1588 года.

ности. Эта особенность потребовала дополнительного сравнительного анализа источников. По возможности данные иностранцев соотносились с аутентичным русским и белорусским материалом. Вместе с тем иноэтнические наблюдатели концентрировали внимание на специфике городских праздников, подробно описывали яркие детали материальной культуры. В связи с этим значительная часть сообщаемых сведений имеет исключительную ценность для реконструкции официальной праздничной культуры и быта восточнославянского города. При работе с материалами европейских путешественников XVII в. автор пользовался опубликованным в XIX—XX вв. корпусом текстов в переводах на современный русский, белорусский и польский языки.

Особый интерес в контексте межкультурных связей славянских народов в области праздничной культуры вызывают записки белорусов о России XVII в.[66], а также впечатления русских путешественников о городах Белоруссии[67]

3. Ценным историческим источником является летописный жанр. В работе используются в основном русские[68] и белорусские региональные летописи[69]

Прекрасная характеристика летописных и актовых материалов по истории феодальной Белоруссии содержится в работе Н. Н. Улащика[70]. В крупнейших центрах Белоруссии XVII—XVIII вв. создаются городские хроники. До нас дошли «Хроника Могилева» и «Летапис Витебска», содержащие изложение событий городской жизни XVII в.[71]

4. Важные для нас данные представляет народная литература, отражавшая бытовые реалии мещанского населения. Тексты русских интермедий цитируются по существующим научным изданиям[72]. Белорусские тексты постановок до сих пор не кодифицированы и используются по различным публикациям[73]. Наиболее полный сборник русской сатиры XVII в. подготовлен и издан В. П. Адриановой-Перетц[74]. Лучшие обзорные публикации белорусской сатиры принадле-

---

[66] См. напр.: Дневник происшествий московских и посольства ВКЛ в Москву пана Николая Олесницкого и пана Александра Гонсевского. С. 97—117; *Бростовский К.* Дневник путешествия посольства. С. 321; *Диамѳнтович А.* Записки. С. 216; Дневник Михаила Обуховича стражника; *Маскевич С.* Записки; *Tyszkowski K.* Poselstwo Lwa Sapiehy w Moskwie w 1600 roku и др.

[67] См. напр.: *Толстой П. А.* Путевой дневник. С. 175—190; *Sielicki F.* Podroz bojarrzyna B. Szeremietiewa.

[68] Напр.: Вологодская летопись; Двинский летописец; Летописец 1619—1691 годов; Мазуринский летописец; Новый летописец.

[69] Белорусско-литовские летописи; *Вайтович Н. Т.* Баркалабаўскі летапіс; Еврейские хроники XVII столетия (эпоха хмельничины).

[70] См.: *Улащик Н. Н.* Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода.

[71] Хроника белорусского города Могилева, собранная А. Трубницким; Летапис Витебска, списанный с рукописи М. Панцырного С. Аверкою в 1760 году.

[72] Напр.: *Тихонравов Н.* Русские драматические произведения; Московский театр.

[73] Среди них: *Марковский М.* Южно-русские интермедии. С. 32—44; Хрыстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры; *Лабынцаў Ю. А.* Першая пьеса менскага тэатра. С. 358—370.

[74] *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века.

жат С. К. Майхровичу и Ф. Селицкому[75]. Определенную роль в реконструкции сценария ОПЦ играют произведения панегирической поэзии XVII в.[76] Важные сведения о быте и культуре горожан сохранила мемуарная литература русских и белорусских авторов[77] Необходимую информацию о характере развития праздничной культуры русских и белорусских горожан несут используемые нами сочинения восточнославянских книжников.

5. Особое значение в реконструкции официальной праздничной культуры и быта горожан имеет устное народное творчество русского и белорусского народов. В фольклоре отложились и сохранились до наших дней отдельные черты традиционной культуры горожан. Повышенный интерес представляют записи малых жанров русского и белорусского фольклора XVII в.: пословицы, исторические фразеологизмы. Большинство из них возникли как непосредственная реакция горожан на те или иные события праздничной жизни.

Комплексный подход к этнографическому источнику предполагает активное использование разнообразных источников-артефактов. Так, данные археологических раскопок на памятниках городского типа (с культурными слоями XVII в.) определили важные для нашей темы результаты. Речь идет о локализации центров праздничной жизни горожан, атрибутации некоторых предметов[78]. В качестве вещественных источников нами привлечены материалы различных музеев: фонда европейских коллекций МАЭ (Кунсткамера) имени Петра Великого (Санкт-Петербург), материалы по этнографии восточнославянских народов из собраний Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Львовского национального музея, Витебского государственного исторического музея, Гродненского государственного историко-археологического музея. В указанных коллекциях сохранились интересные образцы традиционной праздничной культуры горожан России и Белоруссии, а также материалы по этнографии мещан — белорусов XVII в. Автор использовал также данные городской геральдики Белоруссии и России XVII в.[79], печатные планы и карты городов[80], графические материалы с изображением различных момен-

---

[75] *Майхровіч С. К.* Нарыс гісторыі старажытнай літаратуры XIV—XVIII ст.; *Sielicki F.* Literatura bialoruska do konca XVIII wieku.

[76] Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII в., *Саверчанка І. В.* Старажытная паэзія Беларусі XVI—I паловы XVII ст.

[77] Напр.: Записки И. А. Желябужского; Житие протопопа Аввакума им самим написанное; Книги псковитянина, посадского торгового человека Сергея Иванова, сына Поганкина; Помнікі мемуарнай літаратуры Беларусі XVII ст.: *Дзенікі Ф.* Еўлашэўскага і Я. Цадроўскага; *Chrapowicki J. A.* Dyariusz wojewody witepskiego (1668—1672); *Zawisza K.* Pamietnik wojewody minskiego (1666—1721).

[78] См. напр.: *Рабинович М. Г* Очерки материальной культуры русского феодального города; *Ткачоў М. А.* Замкі Беларусі (XIII—XVII ст.).

[79] См.: *Цітоў А.* Геральдыка беларускіх местаў; *Соболева А. А.* Российская городская и областная геральдика XVII— XIX вв.

[80] См.: *Кусов В. С.* Картографическое искусство Русского государства; *Лозицкий А. И.* Пинск XVI столетия.

тов официальной праздничной жизни горожан, старинные системы мер и отсчета времени[81]. В целом задача этнокультурной реконструкции требует максимального использования всего круга источников, несущих интересующую информацию об объекте. Так, при воссоздании типов праздничной одежды христианского духовенства городов Белоруссии привлечены материалы белорусской школы иконописи конца XVI—начала XVIII в.[82]

С учетом специфики праздничной культуры восточнославянских народов раннего нового времени, а также сложности поставленной задачи хронологические рамки работы определены автором XVII в. (включая рубеж XVII—XVIII вв.). Для России и Белоруссии XVII в. был переходным от средневековой культуры раннефеодального города к развивающейся в тесных контактах с Западной и Восточной Европой городской культуре нового времени. Мы располагаем источниками, позволяющими именно с XVII в. говорить об активизации процессов разделения быта и культуры города и деревни. Более ранние материалы дают лишь общее представление о праздничной городской культуре, не позволяя говорить отдельно о праздничной обрядности города и сельской округи. В то же время хозяйство мещан носило в большой мере аграрный характер. Для праздничной культуры горожан характерна этническая специфика. В XVIII в. города России и Белоруссии входят с официальной праздничной культурой в значительной степени универсального типа. Этническая специфика стирается, важную роль играют элементы общеевропейской культуры, зональные черты.

Официальную праздничную культуру разумно изучать в связи с государственной структурой общества. Особое значение ввиду сложнейшей этнической структуры Речи Посполитой приобретает этнополитическая характеристика городов Белоруссии. В XVII в. все белорусские земли в современных границах этноса входили в состав Великого княжества Литовского. Этническая территория белорусов составляла $^{8}/_{10}$ его общей площади. Тем не менее авторитетный исследователь Белоруссии эпохи феодализма Н. Н. Улащик подчеркивал, что, «говоря об источниках по истории Белоруссии, необходимо точно определить, что под этим следует понимать. Так как раньше Белоруссии как политической и даже административной единицы не существовало, в прошлом ее чаще называли Литвой»[83]. Как известно, в 1569 г. в Люблине политическая элита Великого княжества Литовского заключила унию (союз) с Короной Польской, создав федерацию Речь Посполитую (республику) обоих народов. Однако оба государства сохранили самостоятельные названия, административные границы, собственные своды законов, финансы, органы власти, вооруженные силы. До кон-

---

[81] Напр.: *Скурат К. У.* Даўнія беларускія меры; *Прозоровский Д. О.* О старинном русском счислении часов.

[82] Іканапіс Беларусі XV—XVIII ст.

[83] *Улащик Н. Н.* Очерки по археографии и источниковедению Белоруссии феодального периода.

ца XVII в. (1697) различным был государственный язык: в Короне Польской — польский, в ВКЛ — старобелорусский в кириллической транскрипции [84]. В предисловии к действующему в Белоруссии XVII в. основному своду законов — Статуту ВКЛ канцлер Лев Сапега заявлял: «А если которому народу встыд прав своих не имети, поготовю нам, которые не обчим яким языком, але своим власным (родным. — *А. К.*) права списаные маем и кождого часу, чого нам потреба ку отпору всякое крывды, ведати можем» [85] Таким образом, обращаясь к шляхте и верхушке белорусских мещан, Лев Сапега подчеркивал, что, в отличие от Западной Европы, где языком прав и суда была латынь, в ВКЛ законодательство осуществлялось на родном («власном») старобелорусском языке. Согласно статье 12 раздела I чужеземцы (в том числе поляки) не могли получать государственные должности в ВКЛ: «достоеньств и врядов всяких жадных чужоземцом и заграничником, а не суседом (!) того паньства давати не маем только Литве, Руси, Жомойти, родичем старожитным и уроженцом Великого князства Литовского тубыльцом» [86]. Статья 1 раздела IV Статута 1588 г. закрепляла государственный статус белорусского языка и кириллической письменности: «А писарь обязан кириллицей и по-белорусски всю документацию вести а не каким-либо чужим языком и словами» [87] Именно на старобелорусском языке («руском» по терминологии того времени) в ВКЛ XIV—XVII вв. велись летописи, работали канцелярии и суды, заполнялись актовые книги городских магистратов и ремесленных цехов, создавались различные жанры литературы. Напомним, что на литовском (балтском) языке не известно ни одного официального акта ВКЛ.

Большинство исторических центров ВКЛ находились на этнической территории белорусов: первая столица княжества — Новогородок (Новогрудок); вторая столица — Троки (Тракай); «малая» столица — Несвиж (родовое имение Радзивиллов); место съездов феодалов ВКЛ — Слоним; место заключения первой унии с Польшей (1385) — Крево; место заключения Церковной унии 1596 г. — Брест; основная сеть учебных заведений, типографий, торговых и ремесленных центров.

Центрами семи из девяти воеводств ВКЛ были белорусские города: Полоцк, Витебск, Могилев, Минск, Мстиславль, Новогрудок, Брест. Столица полиэтнической державы Вильня имела в XVII в. не менее 50 % белорусского населения [88]. Еще накануне Брестской унии 1596 г в столице ВКЛ православных церквей было больше, чем костелов [89]

На наш взгляд, массовый переход в XVII в. знатных православных родов ВКЛ в католичество полемически преувеличен. В ВКЛ XVII в. значительная часть православного дворянства сохраняла верность на-

---

[84] История Польши. С. 189; История Белорусской ССР С. 229.
[85] Статут 1588 года. С. 48.
[86] Там же. С. 118.
[87] Там же. С. 140 (перевод со старобелорусск — *А. К.*).
[88] Этнаграфія беларусаў. С. 95.
[89] *Ochmancki J.* Bisrupstwo wilenskie w sredniowecczu. S. 80—81; *Макарий* (*Булгаков*). История русской церкви.

родным традициям. У истоков крупнейшего в Княжестве Виленского православного братства Св. Духа стояли лидеры «руской» шляхты Константин Константинович Острожский, воевода Новогородка Федор Скумин-Тышкевич, минский воевода Богдан Сапега. В братство записался целый ряд представителей дворянства ВКЛ: «Сь кола рыцерского братьи нашое не мало»[90]. Согласно реестру («Именослову») крупнейшего в Белоруссии могилевского православного братства, членами его на 1634—1664 гг. были крупнейшие белорусские магнаты ВКЛ: Богдан Вильгельм Стеткевич (меценат Кутейнского монастыря), Иоанн и Мартин Огинские, а также ряд представителей дворянских фамилий: Хадкевичи, Нарушевичи, Ломские, Жуковские, Соломерецкие и другие[91]. Политическая и финансовая поддержка дворянства помогла православным белорусским братствам развернуть широкую этнокультурную деятельность: издавать книги на старобелорусском и церковнославянском языках, поддерживать церковные приходы, монастыри, братские школы, спонсировать обучение студентов. Как отмечает авторитетный историк государства и права ВКЛ Ю. Бардах, «вместе со своей шляхтой белорусская нация была соправительницей в литовско-белорусском государстве»[92]. Не случайно в 1992 г. в Гервятах на совместном «круглом столе» белорусские и литовские историки пришли к выводу, что Великое княжество Литовское следует трактовать как белорусско-литовское (литовско-белорусское) государство[93] Таким образом, на современном уровне развития науки была закреплена концепция «западноруской» школы отечественной историографии XIX—начала XX в. (И. Данилович, М. К. Любавский, М. В. Владимирский-Буданов, В. Б. Антонович, Е. Ф. Карский, С. Л. Пташицкий, И. И. Лаппо, И. Малиновский, И. И. Яковкин и другие), рассматривающая ВКЛ как русско-литовское государство. Княжество было полиэтнической державой с различными культурными ориентациями, присущим ей мультикультурализмом. Однако в XVII в. старобелорусский язык и культура сохраняют, несмотря на процессы полонизации, свою ведущую роль. Официальная и народная культура горожан Белоруссии развивается преимущественно в этнически идентичной форме. Несмотря на успехи Церковной унии, по-прежнему в XVII в. сохраняется принцип права ВКЛ, согласно которому половину мест в городском самоуправлении должны были занимать богатые православные мещане. Так, в 60-х гг. XVII в. бургомистром Бреста был православный купец Федор Глаголевич[94], в это же время бургомистром столичной Вильни был православный белорус «пан Прокоп Дорофеевич», а настоятелем Св. Духова монастыря — его брат, отец Дани-

---

[90] *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 года и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI—начале XVII века. С. 106.

[91] Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. С. 125—126; *Грыгаровіч І. І.* Беларуская іерархія. С. 54.

[92] Беларусь у Вялікім княстве Літоўскам. С. 82.

[93] Там же.

[94] АВАК. Т. 6. С. 156.

ил Доропеевич[95]. Прибывшую из ВКЛ в апреле в Москву делегацию от «всих виленских мещан» возглавляли православные белорусы[96]. Важные государственные посты и поддержка дворянства позволяли православным мещанам законодательно сдерживать натиск греко-католиков. В 1675 г. православный бургомистр Минска не допустил униатов в члены магистрата[97] В 1697 г. униаты столицы ВКЛ Вильни проиграли иск в суде, оспаривающий права православных ремесленных и купеческих старшин занимать ведущие места в ратуше[98]. Более того, в 1639 г. цех брестских сапожников («шавцов») покинул унию и вернулся в православие во главе с цехмистром Григорием Григоровичем, добившись утверждения своего решения в городском суде[99] Бастионом православной культуры в Речи Посполитой был Могилев — центральная резиденция епископа, где мещане и шляхта православного вероисповедания полностью контролировали власть в городе. По словам русского стольника Петра Толстого, посетившего город в 1697 г., «все мещане Могилевские благочестивой веры люди добрые и зело богатые» [100].

Вклад православных мещан в развитие белорусской культуры XVII в. весьма значителен. Богатые белорусские мещане поддерживали деятельность православной церкви и братств, школ и типографий, являлись крупными меценатами, владельцами обширных книжных собраний. Так, в библиотеке виленского бургомистра Степана Лебедича (1649) находилась Острожская Библия, Апостол издания Франциска Скорины, православные служебники, латинская литература[101]. Трофим Романович Сурта и Георгий Юрьевич Трубницкий создали шедевр белорусского летописания XVII—XVIII вв. «Хронику белорусского города Могилева», содержащую ряд сведений о праздничной культуре горожан. XVII в. дал ряд выдающихся деятелей белорусской и восточнославянской культуры. Среди них Симеон Полоцкий, Захарий Копыстенский, Леонтий Карпович, Епифаний Славинецкий, Лаврентий и Стефан Зизании, Афанасий Филиппович, Мелетий Смотрицкий и др. Абсолютное большинство их были выходцами из мещанской среды.

Необходимо обосновать употребление относительно славянских городов ВКЛ определений «белорусский город», «города Белоруссии». Известно, что в XVII в. центральная и западная часть современной Белоруссии называлась Литвой, а выходцы из нее — белорусы, как правило, назывались «литвинами» [102]. Между тем, старобелорусский язык ВКЛ назывался «руским» (через одно «с»). А. С. Мыльников справед-

---

[95] *Сапунов А.* Витебская старина. С. 241.

[96] АИ. Т 4. № 117.

[97] Собрания древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей и церквей по разным предметам. № 147.

[98] *Стукалич В. К.* Белоруссия и Литва. Очерки по истории городов в Белоруссии. С. 46.

[99] АВАК. Т 6. С. 338—361.

[100] *Толстой П. А.* Путевой дневник. С. 175—190.

[101] *Владимиров Л. И.* Всеобщая история книги. С. 278.

[102] *Котлярчук А. С.* Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI—XVIII веков. С. 82—91.

ливо указывает на сложность контактов в полиэтнической среде белорусских городов, неоднозначность проявления этнического самосознания у различных его носителей. К примеру, белорусский первопечатник и гуманист Франциск Скорина по-разному фиксируется в источниках («литвин», «русин», «поляк»), хотя в выражении своей привязанности к Родине просветитель однозначен и последователен: «абы братия мои Русь»[103]. Происхождение этнонима «белорус», «белорусский» до сих пор является дискуссионным в историографии[104]. Известно, что с конца XVI в. термин «Белоруссия» появляется на европейских картах как географическое обозначение восточной части ВКЛ (линия Могилев—Витебск—Орша—Полоцк)[105]. С 1632 г. в ВКЛ действует единственная до разделов Речи Посполитой православная Могилево-Мстиславско-Оршанская епархия, известная в источниках XVII—XVIII вв. также как Белорусская[106]. Таким образом, термин «белорусский» не является модернизацией и соответствует историческим реалиям. Учитывая существующую научную традицию, определение «белорусский город», «города Белоруссии» мы распространяем на все центры ВКЛ (Литвы XVII в.), находящиеся на этнической территории белорусов. Косвенно нами используются также материалы столичной Вильни, городское и цеховое устройство которой было образцом для провинции.

Географическое поле исследования включает административные центры Белоруссии и России с населением 5—10 и более тысяч жителей. Для Белоруссии это указанные выше центры воеводств. Города России изучаются в рамках европейской части страны, в границах того времени. Это столица державы — Москва и крупнейшие административно-церковные центры: Новгород, Нижний Новгород, Псков, Смоленск, Архангельск, Астрахань, Вологда, Устюг, Ярославль. Именно эти восточнославянские города, имея значительное количество посадского населения и являясь крупными ремесленными и торговыми центрами, отвечали требованиям «классического» города, принятым в современной урбаноэтнографии. Официальные церемонии в данных городах объединяли широкие слои различных групп горожан и гостей и проходили по тщательно разработанному сложному сценарию. При постановке официальных торжеств использовались различные элементы профессионального и народного искусства. Источники крупных городов наиболее репрезентативны в плане реконструкции официальной праздничной культуры, изучения ее взаимосвязи с крестьянской обрядностью.

---

[103] *Мыльников А. С.* «Эффект» Скорины: специфика межэтнических контактов в полиэтнической среде. С. 282—286.

[104] См.: Імя тваё Белая Русь.

[105] *Ширяев Е. Е.* Русь Белая, Русь Черная и Литва в картах. С. 11.

[106] *Грыгаровіч І. І.* Беларуская іерархія. С. 23.

1.4. Отношение власти Великого княжества Литовского и Русского государства XVII в. к ОПЦ и игровым элементам народной культуры

Мощнейшим институтом идеологического воздействия на массы в этот период продолжала оставаться церковь. Позиция ведущих конфессий Белоруссии по отношению к игровым элементам культуры была неоднозначной. Православная церковь, по традиции, идущей от отцов церкви III—IV вв., боровшихся со смехом как проявлением язычества, довольно резко относилась к игровому, музыкальному и драматическому элементам культуры. Сохранились акты православной церкви Белоруссии, характеризующие народные праздничные обряды как «дьявольские подкопы и потехи»[107] В предназначенной главным образом православному читателю Библии издания Франциска Скорины изображение скомороха размещено в качестве заглавной буквы-инициала псалма о грешниках[108]. В многочисленных списках апокрифа «О двенадцати муках» (XVII—начало XVIII в.) скоморохи размещены в «двенадцатой» — самой страшной муке[109]. Униатская обрядность, по мнению исследователей, в первой половине века развивалась в основном в рамках православного византийского канона. Западноевропейский стиль культуры («латинизация») активно распространяется в униатской среде только со второй половины века[110]. Интересно отметить, что даже для учившегося в латинских школах Симеона Полоцкого, одного из основателей русского придворного театра, играть на привезенных органах небезопасно, это значит «сердца в радости возбуждать»[111]. Общеизвестно традиционное для того времени отрицательное отношение к смеху и игровым элементам культуры протестантизма. Так, крупнейший представитель этого течения в Белоруссии Симон Будный писал в конце XVI в.: «Есть грех — слова плюгавые говорити, песни срамоцкие пети, корогоды водити, плясати, бо сии дела к блуду тянуть человека»[112].

В свою очередь, католицизм начиная с XIII в. эволюционирует от терпимого отношения к смеху и драме (в том числе церковной) до активного использования игровых элементов культуры орденом иезуитов периода Контрреформации на землях Белоруссии во второй

[107] АЮЗР Т 2. С. 223; АЗР Т. 2. С. 91.

[108] Біблія. Факсимильное издание. Т. 3. С. 234.

[109] Текст гласит: «скоморохам или кто их дарит или кто их срамные слова принимает». См.: *Карский Е. Ф.* Белорусы. С. 49.

[110] *Палуцкая-Марозава С.* Сінтэз візантыйскай культурнай спадчыны, усходнеславянскіх традыцый, заходніх уплываў у беларускім уніяцтве. С. 25—26; *Пуцко В. Г* Іканапіс Беларусі XV—XVIII ст. у кантэксце усходнееўрапейскага мастацтва візантыйскаг традыцыі. С. 66, 68.

[111] *Молева Н. М.* Музыка и зрелища в России XVII века. С. 144.

[112] Цит. по: *Конон В. М.* От Ренессанса к классицизму: становление эстетической мысли Белоруссии в XVI—XVIII вв. С. 77.

половине XVI—начале XVII в.[113] По мнению М. М. Бахтина, начало такому изменению положило воздействие таких авторитетов схоластики, как Аристотель с его формулой, что «из всех живых существ только человеку свойствен смех», а также проповедь Франциска Ассизского о том, что «и веселие угодно Господу», и движение францисканцев, иногда называвших себя «скоморохами Господа» [114].

Обозначенное нами противопоставление восточной и западной традиции очень важно в понимании специфики развития праздничной культуры в городской среде восточнославянских народов XVII в. В России, по мнению Н. К. Харузина и А. А. Зимина, борьба православной церкви со скоморохами и музыкантами особенно усилилась в середине XVI—середине XVII в.[115] Известна церковная проповедь XVII в., согласно которой русский прихожанин предупреждался, что «где бы слышно ножевого убийства, токмо в пьянственных, беседах и играх, паче же о праздницех» [116]. Клир православной церкви как «латинскую ересь» (!) осуждал ряженье: «Ныне христианские дети сия творят: во одежду женскую мужи облачатся и жены в мужескую, или наличники (маски) якоже в странах Латинских зло обыкова творят» [117] Подобная позиция церкви последовательно прослеживается в официальных источниках на всем протяжении XVII в., включая ранний период правления Петра I. Указ патриарха Иоакима (от 24.12.1684) «в Москву и города» под угрозой штрафных санкций запрещал горожанам организацию игрищ на святки (от Рождества Христова до Крещения): «...образ человеческий пременяюще бесовское и кумирское личать. Казалось бы косматые и иными ухищрениями содеянные образы на себя надевающе» [118].

По мнению Ю. Лотмана и Б. Успенского, в основе указанного противопоставления лежит формула, согласно которой для Запада смех находится вне религиозных и этических норм. Он не кощунствен и в силу этого комичен. Для Востока (православного) смех внутри и внизу. Он в «антимире», и следовательно, святость в представлении православного исключает смех. Смех — грех, он кощунствен и лишен комизма [119] Именно эти два подхода столкнулись на практике на землях восточнославянских народов. Не случайно известный право-

---

[113] *Ключевский В. О.* Сочинения. С. 375.

[114] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 67, 80.

[115] *Харузин Н. К.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII века; *Зимин А. А.* Скоморохи в памятниках публицистики и народного творчества XVI века. Как отмечает автор, митрополит Даниил писал: «Идеже есть играние — тамо есть диавол, а идеже где есть плясание — тамо есть сатана».

[116] *Костомаров Н. И.* Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. С. 229.

[117] Цит. по: *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 2. С. 32.

[118] ПСЗ РИ. Т 2. № 1001. С. 647

[119] *Лотман Ю., Успенский Б.* Новые аспекты изучения культуры древней Руси. С. 156.

славный публицист конца XVI в. Иван Вишенский так определял образ истинного православного: «По латыне не знает, простое Евангелие четет, комедий и мошкар (скоморошеств) у езуитских колеумах не учив, мнят бо яко в поганских (языческих) комедиях Христос водворяется, но нест сице нест»[120]. Белорусский православный полемист и религиозный деятель середины XVII в. сын брестского ремесленника Афанасий Филиппович считал иезуитов врагами народа «рускага», которые преследуют и высмеивают православных «навет (даже) в специяльных камедыях»[121]. Перед первой постановкой русского театра (Москва. 1672 г.) «Артаксерксово действо» (Ветхий Завет. Книга Эсфирь) царь Алексей Михайлович советовался со своим духовником по поводу оправданности решения. А. Савинов высказался за театральное искусство, сославшись на святость текста, пример прочих христианских государей, в особенности императоров православной Византии[122]. В 1673 г. на пасхальной неделе осуществлялась танцевальная постановка («балет» по терминологии того времени) «Орфей и Эвридика». Царь высказался против музыки как «вещи новой и некоторым образом языческой (!)», но впоследствии согласился[123]

Существование подобных тенденций в элитарных слоях русского общества отражалось в «бытовой и духовной практике непривилегированных слоев городского населения»[124]. Судя по нашим источникам, настороженное отношение русских горожан к игровым элементам культуры, по-видимому, было одной из причин ограниченного распространения в городах России конца XVI—первой половины XVII в. западноевропейского сценария ОПЦ. По сведениям исследователя русского дипломатического обычая Л. А. Юзефовича, при въезде иностранных послов в русские города начала XVII в. пушечных салютов обычно не было[125]. Использование музыкального сопровождения также не допускалось. Ситуация 1570 г., когда трубачи польского посольства, «едучи посадом, в трубы трубили, чего исстари у прежних послов не бывало», была расценена как преднамеренное нарушение русских обычаев и вызвала всеобщее недовольство горожан[126] Ограничение музыкальных, драматических, геральдических эффектов ОПЦ сохранялось в городах России и в начале XVII в. Не случайно распространение элементов универсального европейского характера (музыка, геральдика, панегирическая поэзия) относится ко второй половине века и хронологически совпадает с развертыванием процессов европеизации правящей элиты и городского общества в целом.

---

[120] Цит. по: *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Отечественные мыслители позднего средневековья. С. 168.

[121] *Sielicki F.* Literatira bialoruska do konca XVIII w. S. 43.

[122] *Финдензейн Н. Ф.* Указ. соч. Т 1, вып. 3. С. 316.

[123] *Рейтенфельс Я.* Сказание светлому герцогу тосканскому Козьме III о Московии XVII века. С. 88.

[124] *Мыльников А. С.* Самозванчество в контексте просвещенного абсолютизма. С. 33.

[125] *Юзефович Л. А.* Как в посольских обычаях ведется русский посольский обычай конца XVII—начала XVII века. С. 62.

[126] Там же. С. 73.

Именно «языческие», с точки зрения ортодоксов, наука и театр оказали существенное воздействие на развитие православной культуры восточнославянского региона. Симптоматично в этом плане возникновение в XVII в. в России и на Украине (в Белоруссии с XVIII в.) православного школьного театра. Значительную роль в обозначенных процессах сыграло распространение западной, латинской системы образования. Впервые Петр Могила, не без сопротивления части духовенства, построил обучение в православной Киевской коллегии (впоследствии Киево-Могилянской академии) по западноевропейским учебным программам[127] За ним в течение XVII в. последовали ряд православных школ России (Москва, Новгород, Ростов, Тобольск), братские школы и униатские коллегии Белоруссии. В городах белорусско-украинского региона формируется своеобразная культура пограничья «Slavia Orthodoxa—Slavia Romana», находившаяся под непосредственным влиянием западноевропейской литературы и культурных традиций[128] Положительным моментом в развитии светских элементов ОПЦ являлось отсутствие в ВКЛ «монополии» какой-либо церкви, толерантное, в основном, содержание законов.

Казалось, приведенные документы говорят о полной изолированности официальной культуры от культуры народной. В действительности четких границ не существовало. Например, в официальной политике Русского государства широко практиковалось использование ряженья как элемента социального снижения. Первые сведения о подобных методах встречаются в описании встречи горожанами Новгорода еретиков, осужденных на Московском соборе (1490):

> ...Он же Геннадий (новгородский архиепископ) за четыридесять поприщ (2/3 версты) повелеваше всажати их на коня в седла ючные и одежа их повеле обращати назад... а на главы их повеле възложите шлемы берестяны остры (скоморошьи), яко бесовьскыя, а еловцы мочалны, а венцы соломены с сеном смешаны, а мишены (таблички с надписями) писаны на шлемах чернилом «се есть сатанино воинство». И повеле водити по граду и сретающим их повеле плевати на них и глаголати: «се врази божии и християнствии хулници»[129]

Известно, что аналогичное использование ряженья, лишенного комизма («личины сатанинской»), широко практиковал в своей политике Иван Грозный. Данная традиция сохранилась и в XVII в. Только в 1672 г под влиянием жены Агафьи (польки по национальности) Федор Алексеевич запретил надевать женские охабни на воинов, сбежавших с поля битвы[130] Как реакция на подобные методы сохранилась русская народная поговорка: «Шил муж два охабня не без охо-

[127] *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII веков. С 61

[128] *Лотман Ю. Успенский Б.* Указ. раб. С. 156.

[129] Сокровища древнерусской литературы. С. 362.

[130] Diariusz, zabojstwa tyranskiego senatorow Moskiewskich w stolicy roku 1682 y obraniu dwoch carow Joana y Piotra.

нья». В идеологических целях использовал ряженье в пародиях на праздники старого календаря Петр I. Аналогичная черта известна и в практике униатской церкви Белоруссии. Так, например, на грешницу (мать незаконнорожденного — «бенкарта») накладывали венок из гороховой соломы, после чего водили ее вокруг церкви, а затем привязывали к позорному столбу на 3 часа для всеобщего порицания [131]

Несмотря на внешне репрессивную политику, власть активно использовала многочисленные элементы народных обрядов в официальных церемониях, более того, есть сведения о ряде непосредственных контактов [132]. Согласно «житию Иоанна Неронова» (вторая половина XVII в.), ревнитель благочестия в молодости был избит в Вологде на святках ряжеными, «выходящими из архиерейского (!) дома»! [133] Протопоп Аввакум был наказан воеводой Нижнего Новгорода за то, что выгнал из села скоморохов [134]. В театрализованном обряде «пещного действа», распространенном в городах России XVII в., роль «халдеев» исполняли городские скоморохи. По свидетельствам Джильса Флетчера и Адама Олеария, скоморохи получали официальное разрешение патриарха (митрополита в городах) на свободу «потешных действий» в течение двух недель святок [135]. Более того, накануне праздника, согласно церковному чину, халдеи в скоморошьих колпаках («туриках») сопровождали архиерея на вечернюю литургию, получая вознаграждение от властей [136]. Напомним, что в ряде городов России и Белоруссии XVII в. скоморохи представлены как полноправная часть городского ремесленного населения. Закономерно, что творчество скоморохов характеризуется как «промежуточное звено между фольклором и профессиональным искусством» [137] Есть сведения, что и в белорусских городах для проведения ОПЦ привлекались (из-за недостатка профессиональных музыкантов) городские скоморохи. Как в России, так и в Белоруссии скоморохи обслуживали членов дипломатических миссий. Например, в 1633 г. в Ладоге скоморохи «по велению государя... в богатых одеждах (ферязях, выданных временно из казны. — *А. К.*), забавляли немецких послов» [138]. По свидетельству английского посла Джона Горсея, на приеме делегации виленским воеводой М. Радзивиллом «звучали трубы и гремели литавры, пришли шуты и поэты, выступали весело» [139]. Наконец, в городах Белоруссии и России XVII в. наблюда-

---

[131] *Шейн П. П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края. С. 90.

[132] *Попырко Н. В.* Русские святки XVII века. С. 84—100.

[133] Там же.

[134] *Некрылова А. Ф., Савушкина Н. И.* Русский фольклорный театр. С. 433.

[135] *Флетчер Д.* О государстве русском. С. 117; *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. С. 301. Подобная практика сохранилась и в начале XVIII в., так, члены голштинского посольства через скоморохов выучили две русские народные песни — «Стопочки по столику» и «По бору ходила» (Дневник Берхгольца. Ч. I. С. 179).

[136] *Дмитриевский А.* Чин пещного действа. С. 595.

[137] *Белкин А. А.* Русские скоморохи. С. 164.

[138] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 19.

[139] *Пихура Г* Царкоўная музыка на Беларусі. С. 4.

3 Зак. 4081

ется уникальный процесс официализации народных обрядов. Таким образом, в процессе взаимодействия двух культур (официальной и народной) «одно являлось как бы продолжением другого и если не прямо санкционировалось, то дозволялось свыше»[140].

Общая черта официальных торжеств России и Белоруссии указанного периода состоит в том, что развитие ОПЦ инициировалось правовыми нормативными актами (светской и духовной власти). Власть, в центре и на местах, оставляла за собой выработку решений по всему кругу вопросов, связанных с организацией ОПЦ. По-видимому, элита общества осознавала значение праздников в реализации политических целей. В XVII в. было известно изречение Платона, определявшего праздник как «важнейший инструмент стабилизации государства»[141] Близок по содержанию фрагмент произведения «Тайная тайных» (другое название «Аристотелевы врата»), в рукописных списках распространенного в городской среде Белоруссии и России XVII в.[142] В этом произведении признавалось ведущее значение «веры» (рассматриваемой как широкое понятие совокупности обрядов и обычаев) в государственном устройстве: «Благодаря вере происходит слияние людей в нечто единое, проживание в городах, общественное мнение, политика царей, благодаря вере держатся военные лагеря, стоят города, правят цари, если же ты отнимешь веру, люди вернутся к прежнему состоянию»[143]

Основными целями власти при проведении ОПЦ были пропаганда государственной идеологии, демонстрация социальной стабильности (в том числе в глазах иностранцев), синтезирование единства различных социальных групп горожан. Как известно, в городском обществе эпохи феодализма человек был включен главным образом в две системы социальных связей — в систему государства (города-магдебургии), где отношения граждан регулировались законами, и в систему микрообщности (цех, приход, братство), где отношения определялись прежде всего традицией. Любая социальная, этноконфессиональная общность основывалась на солидарности членов (в противоположность государственной иерархии), предполагая свой стиль культуры (регулярные собрания, совместные праздничные церемонии). Праздники городского масштаба придавали данной системе общественных связей этнокультурную значимость. В реальности обе системы, сохраняя свои различия, постоянно взаимодействовали и проникали друг в друга. Корпорации (где «я» выступало на уровне группы) участвовали в торжествах в строго определенном порядке, отражающем общественное положение. Власть регламентировала проведение церемоний не только общегородского, но и группового характера (например, цеховые шествия в городах Белоруссии). Таким образом, государственная сфера никогда не была отчуждена от повседневного быта и культуры горожан, традиционные отношения в семье, профессиональной,

---

[140] *Понырко Н. В.* Указ. соч. С. 100.

[141] *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. С. 15

[142] *Карский Е. Ф.* Белорусы. С. 52.

[143] *Лаппо-Данилевский А. С.* Указ. соч. С. 170; Примеч. 17. С. 195.

этноконфессиональной группе реализовывались в опосредствованных властью формах [144].

Во все времена стабильное существование этноса обеспечивается деятельностью государственной власти. Именно поэтому участие в ОПЦ рассматривалось властью как одна из форм общественного долга. Как отмечал П. В. Клименко, к началу XVII в. участие в различных городских торжествах было обязательным для всех белорусских ремесленников и включалось практически во все цеховые статуты. Согласно выданным центральной властью статутам, городские ремесленники Белоруссии обязаны были иметь особую праздничную одежду, холодное и огнестрельное оружие и под своим знаменем с барабаном выступать в ОПЦ [145] Указы центральной власти России обязывали исполнительную власть обеспечить участие в церемониях не только горожан, но также населения пригородов («ближних городов») и сельской округи. По свидетельству Григория Котошихина, по городам рассылался приказ быть «на встрече дворовым людям и торговым людям по посольскому обычаю у кого каких нарядов прилучится... и стрельцам по служивому обычаю» [146] Подобные официальные акты содержали следующее указание: ...было бы в городе людно, всякими бы люди теми улицами». В Пскове в таких случаях собирали всех дворян и детей боярских в радиусе 20 верст от города. В 1597 г на вопрос имперского посла о причинах многолюдства русские чиновники должны были отвечать, что все эти всадники в дорогом платье (выданном из специальных воеводских запасов) «просто ездют гуляючи». Однако в 1604 г. в Новгороде массовость официальных церемоний была объявлена посольским обычаем [147] Л. А. Юзефович отмечает, что к началу XVII в. новация окончательно формализовалась и стала нормой обычного права [148] В действительности на протяжении всего столетия обеспечение ОПЦ участниками, в том числе под угрозой наказания, являлось прерогативой власти. Так, например, царский Указ от 19 ноября 1675 г об организации встречи голландского посольства предусматривал определение состава участников (стрельцы, дворянство, духовенство, гости), высылку в Москву «ближних людей», рассылку инструкций «в города к воеводам» [149]

Для всех ОПЦ Белоруссии и России XVII в. характерна строгая регламентация. Сценарий составлялся заранее. В качестве режиссеров, как правило, выступали дьяки Разрядного и Посольского приказов (Россия), преподаватели духовных школ (Белоруссия). Учитывались время начала церемонии (8—11 часов утра), место и маршрут движения, состав участников, интересы публики. Несомненно, организация постановки ОПЦ требовала значительных финансовых средств, специальной подготовки.

[144] *Кнабе Г* К специфике межличностных отношений в античности.
[145] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 23.
[146] О России в царствование Алексея Михайловича. С. 47
[147] *Юзефович Л. А.* Указ. соч. С. 65.
[148] Там же.
[149] ПСЗ РИ. Т 1, № 611. С. 101.

В этом плане особенно интересны бухгалтерские документы магистратов белорусских городов по израсходованным суммам выплат участникам ОПЦ (музыкантам, студентам, художникам)[150]. Процесс развития ОПЦ Белоруссии во многом инициировался решением центральной власти о передаче горожан под юрисдикцию магдебургского права. Так, например, грамота Витебску на магдебургское право (от 17.03.1597) устанавливала не только механизм самоуправления городской общины, но и условия для развития ОПЦ[151]. Организатором триумфальных шествий выступал магистрат («за справаю и ведомостью враду меского»), центр торжеств сосредоточивался на ратушной площади. Все ремесленные корпорации приобретали легитимный статус, получая разрешение на свое знамя и герб как символы государственного признания. Утверждался обязательный для всех ОПЦ городской герб и флаг.

Значительную роль в формировании традиции ОПЦ Белоруссии играла столица ВКЛ. Основой европейского сценария служили торжества столичной Вильни, городское и цеховое устройство которой являлось образцом для провинции. Ряд грамот белорусским городам на магдебургское право содержали стандартную фразу: «Кольвек будь как же у Вильни теж через предки есть установлено и в иных местах (городах. — *А. К.*) которые тоеж право ховають»[152]. Аналогичные ссылки содержали цеховые статуты белорусских ремесленников: «Жалуем и утверждаем цеховое право и артикулы такие же как и столичного города нашего Вильни»; ...по обычаям места нашего столечного Вильни»[153] Важно отметить, что в цеховых статутах второй половины XVI в. практически отсутствуют статьи, регламентирующие участие цеховых ремесленников в ОПЦ. Распространение данного положения в городском праве относится к XVII в. Более того, присутствие в цеховых статутах XVII в. таких устойчивых словосочетаний, как «для украшения города» («покрашение места», «ozdoby miesta»), свидетельствует об осознании властью зрелищного характера городских шествий.

Очевидно, что в задачу центральной власти Речи Посполитой (федерации ВКЛ и Короны Польской) входило решение стратегических моментов развития ОПЦ. Так, например, грамота Сигизмунда III (великого князя литовского Жигимонта IV Вазы) от 29.12.1616 г. запрещала принуждать православное население городов Белоруссии и Украины к празднованию торжеств по григорианскому календарю[154]. Универсал витебского воеводы Яна Храповицкого горожанам Витебска от 21.04.1672 г. закреплял государственный статус и подробно регламентировал проведение католического праздника Божьего Тела. Грамота Сигизмунда III (1608) определяла порядок цеховых братчин в городах Белоруссии и Украины XVII в.[155] Указ великого князя и короля Яна III горожанам Пинска и Турова (1695) предупреждал об от-

---

[150] ИЮМ. Вып. 1—10. 1871—1880.

[151] Витебская старина. Т. 1, ч. 1.

[152] Законодательные акты ВКЛ XV—XVI вв. С. 21.

[153] Археографический сборник. Т. 1. С. 326, 372, 336; МА. № 43, 44.

[154] Собрание древних актов. № 61. С. 103.

[155] *Балушок В. Г.* Годовой цикл обрядности украинских ремесленников. № 4. С. 54.

ветственности за уклонение от официального обычая коляд и «волочебного»[156]. В целом ОПЦ Белоруссии были призваны утверждать порядок корпоративной системы жизни феодального города, являясь одновременно символом единства и вольности городского населения, особых прав, гарантируемых правом на самоуправление. Официальные церемонии играли важную роль в политической унификации населения, в условиях сложной этноконфессиональной структуры городов и регионов Речи Посполитой.

Для городов России XVII в. — время активного поиска властями новых форм ОПЦ, развития в русских городах собственного «московского» канона общегородских торжеств. Возникнув в рамках православного культа, сценарий ОПЦ городов России развивался в традициях русской православной церкви, имел ряд черт, отличных от универсальной европейской системы (включавшей триумфальное шествие, использование музыкальных и специальных эффектов, эмблематики и геральдики). Прежде всего отметим длительный отказ от использования в сценарии музыкальных, специальных эффектов, существенное ограничение эмблематики и геральдики, вызванное как позицией православной иерархии, так и особенностями духовной культуры русских горожан XVII в. Имевшие статус государственных праздники русской православной церкви (Новолетие, Крещение, Вербное Воскресенье) трансформировались в сложные церковно-гражданские церемонии, проходившие с применением уникальных драматических приемов. Оформление сценария в первой половине—середине XVII в. инициировалось главным образом нормативной деятельностью церкви. В многочисленных «чиновниках» подробно разрабатывается сложный сценарий ОПЦ православного календаря, вводятся как религиозные, так и светские элементы[157] Среди подобных актов: «Чин провождения лету или начало индикта, еже есть новое лето»[158]; сценарий выходов патриарха; новгородский чиновник Новолетия, Вербного Воскресенья, Крещения в «Уставе архиерейского служения» XVII в.[159]; Патриаршая грамота (02.07.1667) о распространении церемоний в честь Вербного Воскресенья на все, без исключения, церковно-административные центры России[160]. В древнерусских православных традициях («по древнему своему царскому чину») реализуется на практике церемония «венчания на царство» («Чин поставления на царство великого государя и царя Русского») русских правителей XVII в. от Михаила Федоровича до Иоанна и Петра Алексеевича включительно[161]. В то же время с середины XVII в. наблюдается активизация позиции светской власти в

---

[156] АВАК. Т. 3. С. 114.

[157] См., напр.: Устав церковных обрядов (1634); Новгородский чиновник XVII века.

[158] Книга глаголемая потребник мирской.

[159] *Куприянов И. К.* Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. С. 6.

[160] АИ. Т 4, № 199.

[161] См., напр.: Чин поставления на царство. Федора Алексеевича. № 648. С. 42; Церемония венчания на царство. Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича. С. 412—439.

организации ОПЦ. Указом Михаила Федоровича в 1645 г устанавливается новый государственно-церковный праздник 22 октября: ...како очистится Московское государство от поляков» — праздник иконы Казанской Богоматери [162].

Особо подчеркнем, что с середины XVII в., в допетровский период (!), возникает ряд указов, регламентирующих использование европейских новаций в сценарии ОПЦ и, что более важно, направленных на изменение системы древнерусского этикета, этнокультурной специфики менталитета русского горожанина. Среди них: запрет в Уложении 1649 г. горожанам работать в праздничные дни (кроме лавок съестных припасов) [163]; Царский указ (от 29.06.1668) «О не сидении всяких чинов люди на лошадях и о снятии шапок (замечание иностранцев!), когда будут ходы с иконами, также во время выхода Великого Государя» [164]; Царский указ (от 02.11.1679) «О запрете местничества во всех ходах» [165]; Грамота в Иверский монастырь (от 18.11.1657) «О разных приготовлениях по случаю приезда в оный Государя и Патриарха» [166]; этикет «отдания чести государю или генеральному человеку» в Уставе ратного дела 1649 г [167]; Указ 1668 г «О введении геральдических отличий знамен русских войск»[168]. В этой связи новации Петра I в сфере ОПЦ, в частности, Указ (от 20.12.1699) «О праздновании Нового года» [169] можно рассматривать как развитие традиции второй половины XVII в. Царь-реформатор, радикально подходивший к проблеме европеизации городского общества России, лично разрабатывает сценарии ряда торжеств в 90-х гг XVII в. Например, сценарий триумфального шествия «великого посольства» в Вену (1698) [170]

В XVII в. особенно строго регламентируются ОПЦ России и Белоруссии, связанные с выполнением горожанами воинских обязанностей. Речь идет о строевых смотрах горожан. Например, Указ «О проведении государского смотра на Москве и во городах» (от 25.04.1655); Указ Петра I «О строевом смотре» (от 18.11.1694) [171]; «Артикулы гарнизона Слуцкого» (1664); [172] «Устав стрельбы» Радзивиллов (Слуцк. 1621 г.) [173] В заключение отметим, что правовые акты, затрагивая практически весь круг вопросов организации церемоний, являются одним из основных источников по реконструкции официальных праздничных торжеств.

---

[162] *Морозова Л. Е.* Михаил Федорович. С. 43.

[163] Уложение 1649 года. Гл. 10. Ст 25.

[164] ПСЗ РИ. Т 1, № 430. С. 747

[165] Там же. № 775.

[166] АИ. Т 4, № 109.

[167] Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки.

[168] *Арсеньев Ю. В.* О знаменах с геральдическим изображением в русском войске XVII века. С. 7

[169] ПСЗ РИ. Т 3, № 1736; [*Голиков А.*] Дополнения к деяниям Петра Великого. С. 292.

[170] [*Голиков А.*] Дополнения к деяниям Петра Великого. С. 292.

[171] ПСЗ РИ. Т 1, № 154; Записки И. А. Желябужского. С. 216—218.

[172] *Сагановіч Г М.* Войска ВКЛ у XVI—XVII ст. Приложения.

[173] Археографический сборник. Т. 12. С. 155; 184—186.

Глава 2
ОФИЦИАЛЬНАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛОРУССКОГО ГОРОДА XVII в.

2.1. Белорусский город и горожане XVII в.: основные тенденции этнокультурного развития

Составляющие праздничной культуры напрямую связаны с этнической, социально-политической, правовой структурой городского общества. Поэтому, прежде чем мы перейдем к реконструкции ОПЦ, описанию предметов материальной культуры и быта горожан, необходимо охарактеризовать интересующие нас процессы, проходившие в городской среде Белоруссии XVII в.

На белорусских землях Речи Посполитой с XVI в. по первую половину XVII в. исследователями фиксируется около 414 городских поселений различного типа[1]. Из них свыше 60 на протяжении XVII—XVIII вв. пользовались магдебургским правом на самоуправление. Принятая в белорусской урбаноэтнографии классификация причисляет к собственно городским центрам XVII в. (не местечкам) населенные пункты, насчитывающие от 2 до 10 и выше тысяч жителей[2]. Согласно этой градации, по подсчетам этнографов, в первой половине XVII в. на территории Белоруссии было 42 города, во второй половине XVII в. их количество возросло до 51[3] Центрами 7 из 9 воеводств ВКЛ были белорусские города: Полоцк (Полацак), Витебск (Віцебск), Могилев (Магілеў), Минск (Менск), Мстиславль (Амсціслаўль), Новогрудок (Навагарадак), Брест (Берасьце). Среди них в XVII в., по оценке З. Ю. Копысского и В. М. Белявиной, выделялось 5 наиболее крупных полисов с населением свыше 10 тысяч человек: Могилев, Полоцк, Витебск, Минск, Брест. Интересно отметить, что если в XVI в. круп-

---

[1] *Цітоў А.* Гарадская геральдыка Беларусі. С. 6.
[2] *Капыскі З. Ю., Белявіна В. М.* Горад. С. 56.
[3] Этнаграфія беларусаў. С. 123.



М. Цюндт. Панорама Гродно. Фрагмент. Гравюра. 1568 г.

нейшим на территории Белоруссии был Полоцк, посад которого насчитывал около 12 тысяч горожан[4], то в XVII в. наиболее значительным центром становится Могилев, уравненный в 1661 г. в привилегиях со столичной Вильней. Относительно Могилева численный рост населения можно проследить в динамике. Если в конце XVI в. город имел «15 сотен и 12 основных улиц» (то есть около 1500 дворов)[5], в середине XVII в. — 2367 дворов[6], то после стремительного взлета (с 60-х гг. XVII в.), по оценке русского посланника Петра Толстого (1699), в городе было около 30 тысяч горожан[7] Не случайно источники Могилева второй половины XVII в. наиболее репрезентативны в плане реконструкции ОПЦ белорусских горожан.

Города Белоруссии исследуемого периода представляли собой чрезвычайно сложное, дифференцированное в этническом, конфессиональном, социальном, топографическом плане явление. Наряду с основной этнической массой — белорусами (около 80 %), в городах Белоруссии XVII в. проживали евреи (до 20 %), татары, поляки, русские, немцы[8]. Таким образом, составляя ведущий этнический массив, горожане-белорусы активно контактировали с представителями иноэтнических (в том числе неславянских) групп населения. Из этого следует важный для нас вывод, позволяющий рассматривать белорусский город XVII в. как зону активных межэтнических контактов. Бо-

---

[4] *Копысский З. Ю.* Города Белоруссии времен Скорины. С. 16.
[5] Этнаграфія беларусаў. С. 110.
[6] *Сагановіч Г. М.* Невядомая вайна 1654—1667 гг. Прил. Демогр. табл. № 2.
[7] *Толстой П. А.* Путевой дневник. С. 175.
[8] Этнаграфія беларусаў. С. 92—95.

лее того, белорусы как единая этническая группа в XVII в. оказываются разделены на ряд христианских конфессий. Значительное большинство белорусского населения составляли греко-католики (униаты). Как писал неизвестный московский книжник XVII в.: «Белорусы большей частью отпали в унию, а в тех, которые не отпали, все же познаются остатки езувитския»[9]. По подсчетам А. П. Грицкевича, греко-католическую «рускую», по терминологии некоторых источников того времени, веру исповедовали к началу XVIII в. около 75 % белорусов[10]. Несмотря на поддержку унии государственной властью, определенные позиции в XVII в. продолжала занимать древняя православная церковь.

С 15.11.1632 г. действует единственная в ВКЛ православная Могилевско-Мстиславско-Оршанская епархия, с резиденцией епископа в Спасском монастыре города Могилева[11] Оплотом православия становится ряд православных братств горожан, Святодуховский монастырь столичной Вильни. По-прежнему православные белорусы занимают ведущие места в городском самоуправлении Могилева, Полоцка, Бреста, Пинска, Слуцка. Так, например, в столице ВКЛ Вильне в XVII в. половину мест в городском магистрате занимали православные белорусы[12]. Еще в 1697 г. униаты проиграли в суде иск, оспаривающий право православных ремесленных и купеческих старшин занимать ведущие места в виленской ратуше[13]

В ряде городов Западной Белоруссии значительную часть городского населения традиционно составляли белорусы-католики. Согласно данным Виленского синода 1669 г., в белорусской части Виленской диоцезии функционировало 165 католических приходов[14]. В XVII в. католические приходы существуют в большинстве городов Восточной и Центральной Белоруссии (Полоцк, Витебск, Минск, Пинск). Наконец, в некоторых городах (Несвиж, Брест, Ивье, Слуцк, Шклов, Витебск) существовали протестантские общины горожан. По интересному мнению Л. Ивановой, на деятельность белорусских протестантов оказывали воздействие не только идеология европейской Реформации, но и (через выходцев из России) различные русские ереси XVI—XVII вв.[15] В Витебске в общину кальвинистов входили «бурмистры, радцы (члены магистрата. — *А. К.*) и мещане тамошние»[16].

Кроме христианских конфессий в городах Белоруссии XVII в. активно действовали иудейские общины, а также мусульманские общины «литовских татар». Отдельно отметим, что в религиозной практике ино-

---

[9] *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысл и культуры XVII-XVIII вв. С. 211.

[10] Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т 2. С. 77

[11] *Грыгаровіч І. І.* Беларуская іерархія. С. 23.

[12] См.: АИ. Т 4, № 117; АВАК. Т 6. С. 156;

[13] *Стукалич В. К.* Белоруссия и Литва. С. 46.

[14] *Туронак Ю.* Фармаваньне сеткі рыма-каталіцкіх парафій у Беларусі (1387—1781). С. 178.

[15] *Іванова Л.* З гісторыі рэфармацыйнай царквы у Віцебску у другай палове XVI—XVIII ст. С. 41—45.

[16] Там же.

этнических групп нехристианских конфессий употреблялся язык этнического большинства, то есть старобелорусский. Сохранились белорусские списки иудейского варианта Библии, значительное количество белорусских (записанных арабской (!) графикой) канонических книг мусульман.

Для социальной дифференциации белорусского города XVII в. характерна высокая степень профессиональной специализации. Всего в городах белорусские этнографы насчитывают до 200 (!) видов различных ремесел [17] Только в Статуте ВКЛ 1588 г (разд. XII, арт. 5) перечисляются следующие профессии «ремесленных людей»:

> ...Золотар, органист, пушкар, гафтар, маляр, сокольник, машталер, кравец, гафтарка, коверник, ткач, слесар, стольмах, дойлид, коваль, столяр, псарца, возница, муляр, шавец, гончар: золотых дел мастер, органист, пушкарь, мастер шитья золотом, живописец, сокольник, конюх, портной, мастерица вышивки, ковровщик, ткач, слесарь, тележник, строитель, кузнец, столяр, псарь, извозчик, каменщик, сапожник, гончар [18].

В источниках также часто упоминаются «кушнеры» (мастера выделки кожи мелких животных и пошива шапок и рукавиц), «гарбары» (мастера выделки шкур крупных домашних животных, происхождение термина, по-видимому, связано с тем, что лучший кусок кожи изготовляется из «горба» животного), «рымары» (русское «шорники» — изготовители конной упряжи), «котляры» (медных дел мастера), «грабары» (русское «долокопы» — изготовители гробов, организаторы похоронных церемоний). Основная часть мещан была объединена в различные ремесленные цехи и купеческие корпорации. Кроме того, в городах Белоруссии проживали внецеховые ремесленники («портачи», «кутники»), работавшие под покровительством шляхты и духовенства.

Значительная часть городского населения была представлена духовенством (христианских и нехристианских конфессий), государственными чиновниками, шляхтой (служилой и «загородной»), воинами городского гарнизона (в том числе иноэтническими наемными отрядами татар, венгров, немецкой пехоты), студентами духовных школ.

Карта школьного образования Белоруссии XVII в. чрезвычайно насыщена и многоцветна. Только в 20 иезуитских коллегиумах и школах в 1618—1619 гг. обучалось более 3000 студентов всех сословий и христианских конфессий. Помимо иезуитских школ существовали коллегии пиаров (Лида), униатские школы монахов-базилиан (Жировичи, Витебск, Вильно), православные братские школы (Могилев, Брест, Пинск, Орша, Шклов, Полоцк), протестантские учебные заведения (Слуцк, Быхов, Брест, Несвиж); развивалась система иудейского образования («иешиботов»).

---

[17] Этнаграфія Беларусі. С. 477

[18] Статут ВКЛ 1588 года. С. 314.



Студенты Киево-Могилянской академии. Гравюра. XVII в.
(по: *Полоцкий С.* Вирши. Мн., 1990. Вклейка к с. 262)

Во всех христианских школах, в том числе православных, учебный процесс формировался на основе западноевропейской системы «семи свободных наук». Школяры изучали ораторское искусство, основы театральной поэтики, последнее очень важно, так как именно студенты были одними из активнейших участников ОПЦ. Обращает внимание широкая лингвистическая подготовка: в братских православных школах изучается латинский, польский, белорусский, старославянский языки [19]. В иезуитских коллегиумах XVII в. преподавались латынь, польский и белорусский языки [20].

В городах Белоруссии также проживали различные маргинальные группы городской бедноты («лёзные», «жабраки», «шотове»), составлявшие до 10 % населения и объединявшиеся в некоторых городах (Могилев, Слуцк) в свои корпорации [21].

Специфической чертой городских общин Белоруссии указанного периода оставалось жесткое разделение в топографическом плане. Как подчеркивал исследователь белорусского городского права В. Друж-

[19] Там же.
[20] *Станкевiч А.* Родная мова у сьвятынях. С. 60—61.
[21] Этнаграфiя Беларусi. С. 289—290.

чыц, в границах города существовало несколько административных участков («юрыздык») с различной правовой ответственностью горожан:

1. «Замок» — «юрыздыка» феодала — представителя государственной власти.

2. Церковная «юрыздыка» (униатская, католическая, православная).

3. Особые «юрыздыки» крупных феодалов («панов и князей»).

4. Собственно город — «меская юрыздыка» («посад» — в русской терминологии), величина которой до конца XVII в. неуклонно увеличивалась [22].

Особо отметим, что границы юрисдикции городских магистратов не заканчивались застройкой городских стен, распространяясь на значительные сельские территории близлежащей округи. Так, в управлении Бреста находилось 60 волок [23], Минска — около 20 волок, Могилева — 235 волок земли с селами. Мещане Полоцка и Витебска владели практически всеми землями вокруг города. Магистрат Витебска в середине XVII в., имея несколько пригородов, владел 8 селами [24]. Таким образом, по отношению к окружающей сельской территории город выступал как феодал (!). Крестьяне несли в пользу города различные повинности и, что для нас более важно, вовлекались в орбиту городского праздника, иногда (об этом далее) становясь прямыми участниками ОПЦ. Сложная система взаимосвязи города и пригородов откладывала отпечаток на этнокультурное развитие отдельных групп белорусов-горожан. Так, на основании собственных полевых наблюдений сделан вывод о серьезных различиях в современных диалектах и материальной культуре горожан белорусского Турова и жителей двух его предместий («Дварец» и «Запясочча»).

В итоге необходимость стабилизации столь сложной системы, безусловно, катализировала интеграционные процессы. Для Белоруссии XVII в. характерен рост «городского сознания». В источниках XVII в. утверждается принцип общегородской солидарности: «Естли бы у кого было взято што у справах местских, то ест шкода (вред. — *А. К.*) не одного его, але всего места» [25]. Об этом же говорит полиэтнический характер обращения горожан к центральной власти: «...мы полочане... витебляне... могилевцы» [26]. Для большинства городских общин Белоруссии XVII в. характерно распространение таких понятий, как «клятва на верность городу», «городские свободы» [27]

Несомненным свидетельством формирования «городского» самосознания является возникновение в начале XVII в. уникального для восточнославянской среды жанра «похвалы» городу (см. приложение № 1). Рост значения городов подтверждает существование городских сводов

---

[22] *Дружчыц В.* Магістрат у беларускіх местах. С. 81

[23] Волока — основная поземельная мера в ВКЛ, равнялась приблизительно 21,36 га.

[24] *Дружчыц В.* Указ. соч. С. 83—86.

[25] *Марзалюк І.* Бюргеры й жабракі. С. 2—3.

[26] Этнаграфія беларусаў. С. 89.

[27] Белоруссия в эпоху феодализма. С. 366.

законов, принятых по аналогии с европейской традицией. Так, сохранился белорусский текст Статута Орши, утвержденный 3 марта 1623 г.[28]

Как отмечает А. Титов, сам факт получения городами гербов — символов свободы и независимости — свидетельствует о росте политического значения городов[29]. По мнению Ф. Тарановского, признанного современной наукой, «магдебургское право в белорусских городах Речи Посполитой было не номинальным, а действующим»[30]. Органы городского самоуправления (магистрат, рада) традиционно избирались как из католиков (греко-католиков), так и из православных в пропорции 50:50[31].

Городские цехи также строились на межконфессиональной основе, включая в свой состав всех христиан избранной ремесленной профессии[32]. Стремление авторов, членов дореволюционной Виленской археографической комиссии провести тезис о существовании в городах Белоруссии отдельных православных и католических цехов не имеет под собой никаких оснований. В указанном авторами польскоязычном тексте речь идет о судебном споре «цехмистров того же цеха»[33]. Во главе цеха обычно стояли два старшины (цехмистра) — «рымскай» и «рускай» веры, а если необходимо — и «немецкой» (протестант)[34].

В городском обществе Белоруссии XVII в. наблюдаются активные межконфессиональные процессы, по словам А. Е. Преснякова, «интимное сближение униатов и католиков» (через смешанные браки, совместные богослужения, участие в ОПЦ)[35]. Сближение отразилось, в частности, на характере завещаний горожан, направленных в пользу как церквей, так и костелов[36].

Еврейское и татарское население городов Белоруссии XVII в. имело отдельные торговые и ремесленные корпорации. Как подчеркивал Матвей Меховский, евреи Литвы и Белоруссии, в отличие от Западной Европы, «занимаются ремеслами и торгуют... а ростовщичеством не занимаются»[37] Образуя в ВКЛ автономную организацию «литовский ВААД»[38] (с 1623), еврейское население имело равные с другими горожанами «обычные права». В одном из источников раввин Бреста

---

[28] РГАДА, ф. 389, д. 100, л. 43—502.

[29] *Цітоў А.* Гарадская геральдыка Беларусі. С. 10.

[30] *Тарановкий Ф. В.* Обзор памятников магдебургского права западнорусских городов польской эпохи. С. 55.

[31] См., напр.: АВАК. Т. 6. С. 26.

[32] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва Беларусі. С. 14.

[33] См.: АВАК. Т. 6. С. 362.

[34] См., напр.: Гісторыя Беларусі у дакументах й матарьялах. С. 387.

[35] *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории.

[36] См., напр.: Завещание брестского мещанина Кобылинского (1642). С. 364.

[37] *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. С. 109.

[38] ВААД (от евр. Wa'ad Medinot Lita) — Совет еврейских общин и раввинов ВКЛ. Орган самоуправления еврейского населения Белоруссии в XVII—XVIII вв. Собирался ежегодно в Бресте от крупнейших еврейских общин Пинска, Бреста, Гродно, Вильни (с 1652), Слуцка (с 1691),

назван «урядником», то есть государственным чиновником[39] В начале XVII в., несмотря на противодействие кагалов, по свидетельству С. Я. Борового, возникают еврейские ремесленные цехи. Лидеры еврейских корпораций Белоруссии получают шляхетство, носят саблю — знак рыцарского достоинства[40]. Более того, с середины XVII в. происходит отмеченный исследователями (В. К. Стукалич, С. Я. Боровой, А. П. Грицкевич) процесс включения еврейского населения в состав городского ополчения, что существенно расширяло участие горожан-евреев в различных праздничных церемониях (встрече короля, воеводы, магната, стрелковых состязаниях)[41]

Наряду с широкими интеграционными процессами («горизонтального плана») в городах Белоруссии наблюдается высокая степень социальной мобильности. Продвижение по социальной лестнице отдельных горожан или корпораций определялось, прежде всего, размерами финансовых и материальных средств. Наиболее богатые мастера, купеческие и цеховые старшины входили в число «знатных» мещан и, будучи членами магистрата («городской рады»), определяли вопросы местной политики, санкционировали проведение ОПЦ, постройку храмов, благотворительные мероприятия. Так, в записях могилевского магистрата последовательно проводится мысль о том, что «всякое управление укрепляется и поддерживается силой денег, без них нет уважения» («пошаны»)[42] Демонстрации богатства и связанного с ним общественного престижа служили в том числе и ОПЦ. Наиболее могущественный цех (корпорация), занимая ведущее место, как правило, возглавлял триумфальные шествия. Так, например, шествия в Слуцке всегда открывал цех кожевенников, изделие которого (попона) было размещено на городском гербе (!). В Могилеве церемонии открывал конный отряд «торговых людей» (купцов), объединенных в православное братство, вторым шел цех портных, причем подобная иерархия строго сохранялась. В свою очередь, в начале XVIII в. на первые роли в ОПЦ Могилева выходит цех сапожников[43]

После очередной войны, эпидемии количество городского населения значительно сокращалось. Так, в результате войны 1654—1667 гг население Белоруссии уменьшилось более чем наполовину (с 2,9 млн. человек до 1,35 млн. человек), причем основной удар пришелся на горожан[44]. В этом случае ряды горожан пополнялись за счет миграции сельского населения. Например, в середине века бывший крестьянин «Сидор Стецевич был принят в состав брестских мещан, и ему, как и его потомкам, было разрешено пользоваться городскими свободами»[45]

---

[39] *Стукалич В. К.* Указ. соч. С. 29- 30.

[40] Еврейские хроники XVII столетия... С. 21, 22, 27

[41] *Стукалич В. К.* Указ. соч. С. 30; Еврейские хроники XVII столетия. С. 66; *Грицкевич А. П.* Частновладельческие города Белоруссии в XVI—XVIII вв. С. 233.

[42] *Марзалюк І.* Указ. раб. С. 3.

[43] Этнаграфія Беларусі. С. 534.

[44] *Сагановіч Г М.* Невядомая вайна. Прилож Демографические таблицы городского населения Белоруссии середины XVII в.

[45] Белоруссия в эпоху феодализма. С. 366.

С течением времени перед маргиналом открывались возможности социального продвижения (подмастерье—мастер—старшина). Не существовало непроницаемых границ между мещанами и другими сословиями (дворянством, духовенством). Так, дети христиан-горожан обучались в многочисленных иезуитских школах, носивших бесплатный и внесословный характер. Как отмечал Е. Ф. Карский, в иезуитских коллегиумах обучались, помимо католиков, униаты, протестанты, а также, с наказом «блюсти русскую веру», православные[46] Выпускниками Виленской иезуитской академии были два крупнейших восточнославянских просветителя XVII в. Мелетий Смотрицкий и Симеон Полоцкий. Подчеркнем, что кроме теологического образования выпускники школ иезуитов получали юридическое и медицинское образование. Возможен был переход мещан и в шляхетское сословие в результате решения сейма ВКЛ («нобилитации»). Например, согласно витебскому летописанию, «в лето 1606 витебскому мещанину Марку Пытке дан привелей на шляхетство и прозвище Феллинский». В 1661 г за организацию городского восстания против московского гарнизона потомственное дворянство получили все члены могилевского магистрата[47] Известны случаи подчинения городской шляхты магистрату[48]. Очевидно, что обозначенные процессы, сглаживая изначальную социальную, этноконфессиональную дифференциацию белорусского города эпохи феодализма, оказывали положительное воздействие на характер и состав участников ОПЦ.

В рассматриваемый нами период для городского общества Белоруссии характерна высокая степень интеграции в западноевропейскую экономику. Как отмечал М. В. Довнар-Запольский, «Белоруссия в своем прошлом была страной, связанной в культурных и экономических отношениях с Западной Европой, она занимала ее восточные рубежи»[49] Этот тезис подтверждает авторитетный историк европейской экономики XV—XVIII вв. Ф. Бродель: «В XVII в. восточная граница европейского мира — экономики проходила на востоке Речи Посполитой, исключая обширную Московию»[50] Города Белоруссии имели тесные торговые связи с такими экономическими центрами Европы, как Рига, Гданьск (Данциг), Кенигсберг (Кролевец), Кельн (Колна)[51] Неизменными оставались предметы товарообмена: вывозились продукты пчеловодства (мед, воск), лес, пушнина, рожь; ввозились соль, сукно, спиртные напитки, предметы роскоши[52]. Традиционно важной была торговля с городами России. В 1621 г белорусские купцы писали сейму ВКЛ, что, пока был мир, большую часть купцов Великого кня-

[46] *Карский Е. Ф.* Белорусы. С. 107.

[47] Хроника белорусского города Могилева. С. 35.

[48] *Стукалич В. К.* Указ. соч. С. 21.

[49] *Доўнар-Запольскі М. В.* Асновы дзяржаўнасці Беларусі.

[50] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т 3. Время мира. С. 19.

[51] *Молчанова Л. А.* Очерки материальной культуры белорусов в XV—XVIII вв. С. 61.

[52] *Бродель Ф.* Указ. соч. С. 98.



Герб Минска с 1591 г.

жества Литовского кормила Москва. Значительная интеграция Белоруссии XVII в. в западноевропейские масштабы вызвала ряд новаций, затронувших политику, право, культуру и быт горожан, искусство, науку, образование, традиции летописания, некоторые жанры фольклора. Большинство нововведений определялось сменой условий жизни и быта горожан и выражалось как в этнических, так и в социальных аспектах. На конец XVI—первую половину XVII в. приходится второй этап присвоения городам Белоруссии «немецкого» магдебургского права [53]. В это время право на самоуправление получили такие крупные центры, как Могилев (1577), Пинск (1581), Несвиж (1586), Витебск (1597), а также Мозырь (1577), Кобрин (1589), Пружаны (1589), Лида (1590), Орша, Друя (1620), Кричев, Логишин, Липнишки (1633), Мстиславль, Чавусы (1634), Ружаны (1637), Любча (1644), Малеч (1645), Копыль, Клецк, Жировичи (1652).

По определению белорусского историка В. М. Игнатовского, сам факт получения городом магдебургского права означал, что «город отгораживался от деревни, мещане выделялись как отдельное сословие от служилой шляхты и крестьянства, превращаясь в особый социальный класс» [54]. По мнению М. М. Крома, «в современной историографии уже не встречает поддержки столь распространенный в научной литературе конца XIX—начала XX в. тезис о том, что введение в „русских“ городах ВКЛ чуждого им магдебургского права вело их к упадку. Как раз применительно к белорусским городам исследователи подчеркивают теперь, что предоставление магдебургского права отвечало интересам горожан и свидетельствовало о достижении этими городами достаточно высокого уровня экономического и социального развития» [55]. Система магдебургского права регулировала политическую, правовую, экономическую, культурную жизнь городского общества. Развитое цеховое право соотносилось с существовавшими европейскими стандартами. В архитектуре городов Белоруссии XVII в. наблюдаются особенности, которые постепенно формировали урбанизированный тип этих поселений. Город приобретает четкую планировку, законченный архитектурный вид. Отгороженный городской

---

[53] В 1387 г. впервые магдебургское право получила столица ВКЛ — Вильня. За ней — ряд крупных городов Белоруссии: Брест (1390), Гродно (1391), Полоцк (1498), Минск (1499).

[54] *Ігнатоўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 106.

[55] *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 155.

стеной от внешней округи, полис уверенно смотрел на мир городскими пушками, выставленными по стенам и оборонным башням. Уже в начале XVI в. улицы большинства крупных городов покрываются брусчаткой[56]. С конца XVI—XVII в. активизируется каменное градостроительство духовных и административных зданий, домов горожан. Косвенно это подтверждает специальная норма в Статуте ВКЛ 1588 г защищающая горожан от нарушения техники безопасности при строительстве:

> Другое — если бы ремесник будуючы дом або муруючы, а дерево, або цеглу, камень необачне упустил и кого тым забил (разд. XI, арт. 23)[57]

Интересные наблюдения об архитектурном облике городов XVII в. оставил Петр Толстой:

> В Могилеве, на посаде мещанских богатых домов зело много, строения каменного... в Минске строения каменного немало... в Мире дома мещан богатые место невеликое, а домов изрядного строения зело много[58]

В топографическом плане город XVII в. имел три центра: 1 — ратуша и ратушная площадь с прилегающими к ней религиозными и административными постройками — центр официальных церемоний; 2 — городской замок с резиденцией воеводы («каштелянина»), магната, воинским гарнизоном; 3 — рынок с корчмами, торговыми рядами и рыночной площадью.

Первая и вторая сфера являлись центрами официальной жизни горожан, а также ОПЦ. Рыночная площадь являлась не только средоточием экономической жизни горожан, но и центром народного, ярмарочного праздника.

Активная внешняя торговля, политическая и культурная интеграция способствовали проникновению в Белоруссию XVII в. некоторых нехарактерных для более раннего времени иноэтнических элементов быта и культуры. С конца XVI в. в источниках фиксируется интенсивное использование западноевропейской терминологии. В белорусский язык прочно входят такие заимствования, как «кирмаш» (от немецкого kirchmesse — 'ярмарка'); «фримарк» (от немецкого fruh-markt — 'торг'), цейхгауз. Данный процесс, как подчеркивал Д. К. Зеленин, отражается и в ремесленной терминологии белорусов: «кушнер» (русское скорняк) от немецкого kuschner; «рымарь» (русское шорник) от немецкого riemer и так далее[59] На смену древнерусскому понятию «город» (от «городить» — укреплять) приходит белорусский термин «место». Имевшее первоначально узкое значение, понятие «место» с

[56] *Грицкевич В. П.* С факелом Гиппократа. С. 51.

[57] «Второе — если бы ремесленник, строя дом или кладя кирпичи, дерево или кирпич или камень нечаянно упустил и кого-либо поранил» (Статут ВКЛ 1588 г. С. 282).

[58] *Толстой П. А.* Путевой дневник. С. 184.

[59] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 221.

4 Зак. 4081

ростом политического и экономического значения мещанской общины распространяется на весь город. Интересно, что белорусский термин «место» заимствовали и литовцы-балты (miestas)[60]. Со второй половины XVI в. немецкий термин «цех» вытесняет народное древнерусское название ремесленной корпорации («братство»)[61]. Вводится унифицированная европейская система мер и весов («безмен, кварта, фунт, барил»). Серьезные изменения происходят в материальной культуре белорусских горожан. Судя по источникам, резко возрастает поток импортных товаров личного обихода: «кольнские хустки» (платки из Кельна), «люнские однорядки», «барвы лионские» (французская верхняя однобортная одежда без ворота), вино, перец, различные приправы: «цынамон» (корица), «микгдаль», «цукар» (сахар), «рызынак» (изюм). Исследователь материальной культуры белорусов Л. А. Молчанова отмечает большое разнообразие одежды горожан XVII в.[62] Именно в этот период в городской среде появляется ряд иноэтнических элементов праздничной одежды белорусов, ставших позднее частью традиционного народного костюма. Это относится к верхней одежде — «кунтушу», «камизэльке» (безрукавка) и «магерке» (тип головного убора). Кунтуш (от венгерского kontos), став популярным в шляхетской среде конца XVI в. (времени правления венгра Стефана Батория), распространяется в городской среде XVII в. как традиционный элемент праздничной одежды мещан. Типичным головным



Праздничная одежда белорусских горожан
(г. Туров, Давид-городок, Лепель)

[60] *Станкевіч Я.* Маленькі маскоўска — беларускі слоўнічак. С. 49—50.
[61] *Копысский З. Ю.* Города Белоруссии. С. 20.

убором белорусов (до конца XIX в.) становится магерка (от польского названия венгерского головного убора — magierka)[63]. В отличие от сельской традиции, предпочитавшей некрашеные магерки из белой овечьей шерсти, горожане носили крашеные головные уборы. В источниках XVII в. распространяется западноевропейская терминология одежды: «манкеты» (обшлаг), «гафт» (вышивка), «кнафли» (современное белорусское «гузікі» — пуговицы), «фалендыш (сорт ткани от немецкого fein hollandish)[64] В отличие от сельского населения, в городской среде функционирует мода. Замечательно, что даже городская беднота предпочитает красить местные ткани импортными красителями[65] По сведениям Д. К. Зеленина, в городских памятниках восточнославянских народов упоминаются различные типы крашеных тканей с набивным рисунком (белорусское «набіўка», русское «крашенина травчатая»)[66]. Технология их изготовления существенно отличалась от древнерусской (сохранившейся у украинцев), основывалась на передовых европейских технологиях того времени[67] Существенные изменения произошли в изготовлении традиционного элемента верхней мужской одежды восточных славян — пояса. Традиционный белорусский ремень («папруга») в городской среде XVII в. трансформируется в широкий кожаный пояс («дяга») с медными накладками (иногда с геральдическим изображением) и желтой пряжкой. В это же время народные типы верхней одежды (неокрашенные белые свитки и сермяги) становятся, по свидетельству Л. А. Молчановой, одеждой практически только крестьян[68] Не случайно в многочисленных текстах интермедий XVII в. «свитка» присутствует как устойчивый социальный маркер персонажа крестьянина. Серьезные изменения наблюдаются в духовной культуре белорусских горожан. Как подчеркивал Д. К. Зеленин, с XVII в. (!) древнеславянские народные инструменты белорусов вытесняются (в том числе в традиционных обрядах (!)) скрипкой, отличающейся от классической количеством струн (две)[69] Помимо профессиональной скрипки, в городской среде широко распространяется барабан, получивший у белорусов название родственного ему народного инструмента («бубен»), ряд духовых инструментов западноевропейской конструкции. Именно к концу XVI—началу XVII в. относится возникновение в городах Белоруссии таких новационных форм праздничной культуры (универсального европейского характера), как городской школьный театр, триумфальные шествия, кукольный театр «батлейка».

---

[62] *Молчанова Л. А.* Материальная культура белорусов в XVI—XVIII вв. С. 102.
[63] *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 252.
[64] *Молчанова Л. А.* Материальная культура белоруссов в XVI—XVIII вв. С. 104.
[65] Этнаграфія беларусаў. С. 111.
[66] *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 213.
[67] Там же. С. 373.
[68] *Молчанова Л. А.* Материальная культура белоруссов в XVI—XVIII вв. С. 104.
[69] *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 373.

В формировании позитивного отношения белорусов-горожан к смеху и игровым элементам культуры особую роль сыграло распространение европейской развлекательной (рекреативной) литературы. По оценке А. К. Голенищева-Кутузова, только типографии Кракова в Речи Посполитой XVI—XVII вв. издали «несколько тысяч (!) названий рекреативной литературы, восходящей к чешским, французским, немецким оригиналам»[70]. По-видимому, подобные «народные» книжки свободно продавались на ярмарках белорусских городов. В завещании брестского православного мещанина Гурина Федоровича (1624) после перечисления различной духовной литературы (в том числе книг Библии Франциска Скорины) «внуку Олесю [завещаются] книга Пчола и вси польские книжки»[71]. В гродненской постановке 1646 г. «Крестьянин и костельный сторож» появляется новый нетипичный персонаж «простака-книгочея», взгляды которого представляют сплав книжных знаний и народного мифотворчества. Сохранилось большое количество белорусских произведений рекреативной литературы, многочисленные рукописные списки интермедий XVII в. В 1637 г. в Кутейнской типографии (около Могилева) выходит белорусский перевод «Истории о Варлааме и Иосифе» православного могилевского архимандрита Варлаама Половки. Именно это издание послужило источником подготовленного Симеоном Полоцким для малолетнего царевича Петра русского перевода с «литовского» (старобелорусского) языка, изданного в Москве в 1680 г. В 1684 г. в Кракове выходит авантюрная повесть могилевского мещанина Томаша Иевлевича «Лабиринт». В 1688 г. в могилевской братской типографии был подготовлен белорусский перевод любовно-авантюрны «Римских деяний». Сохранился белорусский перевод одной из новелл Боккаччо.

Семнадцатый век — время расцвета городского фольклора белорусов. Библиография сохранившихся произведений чрезвычайно обширна и включает пародийные, сатирические произведения практически на все темы общественной жизни, в том числе на элементы официальных торжеств. Среди них политическая сатира («Прамова Мялешки», «Лист да Абуховича», «Розмова певнего метрополиту з протопопом слонимским», «Гутарка у Маскве», «Ваенны паход грыбоэ», «Птушыны баль»); пародийные дублеты («Табакология», «Лист да Св. Петра»); многочисленные пародии на жанр эпитафий; стихотворения-пародии на высокий жанр религиозной проповеди («Сенька Наливайка паучае», «Прамовы Русина», «Казанне руске схизматичне»); сборники анекдотов (например, «Vorago rerum, альбо торба смеху, грош з капусты, а кажды пес з инней вши»). Как отмечал М. М. Бахтин, «традиции гротескного реализма (народной смеховой культуры) как на Украине, так и в Белоруссии были очень сильными и живучими. Рассадником их были, по преимуществу, духовные школы»[72]. В этой связи подчерк-

[70] *Голенищев-Кутузов А. К.* Итальянское возрождение и восточнославянские литературы. С. 304.
[71] АВАК. Т. 6. С. 242.
[72] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 528.

нем особую роль белорусов-студентов, низших клириков, создателей различных жанров городского фольклора. Странствующие студенты и клирики («бурсаки», «пиворезы», «миркачи»), путешествуя по городам Белоруссии, фольклоризировали многие сюжеты книжного происхождения, разрабатывали новые формы праздничной культуры. Отметим, что Статут ВКЛ 1588 г. подтверждал древнюю белорусскую традицию (Витебские и Полоцкие грамоты XIV—XV вв., грамота Казимира 1447 г., Статуты ВКЛ 1529, 1566 гг.) права на выезд за границу всех свободных подданных. Согласно статье 16 раздела III «О вольности выеханья с паньств наших до иншых паньств хрестианьских»:

> Кождый чоловек рыцерский и всякого стану (!) того паньства Великого князьства Литовского мели вольность и моц (право) выехати и выйти с тых земель нашых Великого князьства для набытья наук, в писме цвиченья и учинков рыцерских [73].

По сведениям Г Я. Голенченко, в XVII в. в университетах Европы обучается ряд выходцев из среды белорусской шляхты и мещан [74]. Как подчеркивает А. С. Мыльников, пример белорусского гуманиста Франциска Скорины (около 1490—не позже 1552), выходца из богатой купеческой семьи горожан Полоцка, выпускника Краковского и Падуанского университетов, работавшего в Праге, Вильно, Кенигсберге, посетившего Германию, Русское государство, скорее правило, нежели исключение из правил [75].

Симптоматично в этом плане воздействие западноевропейской традиции (литература, наука, образование, театр) на православную культуру региона. По-видимому, даже для образованной части православных белорусов-горожан XVII в., наряду с осознанием общего древнерусского происхождения, характерно ощущение этнокультурных различий с русским народом. Голландский путешественник Николаас Витсен оставил интересные на этот счет зарисовки быта и культуры православных белорусов, монахов Иверского монастыря на Валдае (Россия), переселенных в середине XVII в. из Белоруссии патриархом Никоном:

> У этих иноземцев (то есть белорусов. — *А. К.*) совсем другой образ жизни, чем у русских; они очень вежливы и не так суеверны. Когда мы (протестанты. — *А. К.*) вошли в церковь, они (монахи. — *А. К.*) сказали нам: Мы хорошо знаем, что вы иконам не оказываете почета, как мы. Те из них, за которыми мы вошли в церковь, не принудили нас к внешнему благочестию, даже не заставили нас снять шляпы, а сказали: «Вот смотрите на все это и сохраните вашу веру для себя; мы не так настаиваем на внешних обычаях, как наши братья — урожденные русские (!)» [76].

---

[73] Статут ВКЛ 1588 г. С. 120.

[74] См., напр.: *Голенченко Г Я.* Студенты Великого княжества Литовского в Краковском университете XV—XVII вв.

[75] *Мыльников А. С.* Франциск Скорина — житель Великого княжества Литовского. С. 68—72.

[76] *Витсен Н.* Путешествие в Московию 1664—1665 гг. С. 197—198.

Путешественник отмечал знание православными монахами латыни («некоторые из них понимали немного по латыни, но из-за отсутствия практики почти все забыли»).

Таким образом, оказавшись в иных социокультурных условиях, белорусы-горожане создали особую культуру восточнославянского региона XVII в., специфику которой Ю. Лотман и Б. Успенский определяли «непосредственным влиянием западноевропейской литературы и культурных традиций» [77] В результате культурно-исторический тип белорусского горожанина раннего нового времени существенно отличался от предыдущей эпохи [78]. Одним из итогов обозначенных процессов стало значительное различие быта города и деревни, стимулировавшее процесс дальнейшего «разделения двух культур» [79] Не случайно главными героями постановок городского театра XVII в. становятся два оппозиционных персонажа: горожанин (ремесленник, купец, студент) и крестьянин. По точному замечанию А. И. Мальдиса, «хотя два персонажа (горожанин и крестьянин) формально говорят на одном языке (белорусском), в действительности диалог происходит на языках различной культурной ориентации» [80].

Означает ли сказанное выше, что процесс новации полностью «перечеркивал» бытование в городах Белоруссии древнерусских народных традиций? Нет. В отличие от славяноведения и этнографии XIX в., трактовавшей развитие в городах Белоруссии городского права как «чуждого элемента», современные исследователи (в частности Ю. Бардах) говорят о синтезе магдебургского права с нормами древнерусского права [81] Выводы авторитетного польского историка полностью подтверждает на полоцком материале отечественный исследователь М. М. Кром [82]. Утверждение этнографов о «смене» с конца XVI в. народной системы мер и весов на унифицированную общеевропейскую [83] не подтверждается источниками. Согласно Статуту ВКЛ 1588 г. (разд. III, арт. 36) народная система мер и весов («локоть», «бочка», «чверць») была реально действующей «в каждом месте (городе) нашом паньства Великого князства Литовского» [84] и использовалась в торгово-экономических отношениях белорусских ремесленников до конца XVIII в.[85] По справедливому замечанию А. Титова, без воздействия местной народной традиции невозможно адекватно оценить развитие городской геральдики Белоруссии. Именно так возник герб Новогрудка («чер-

---

[77] *Лотман Ю., Успенский Б.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. С. 156.

[78] *Мыльников А. С.* О понятии «культурно-исторический тип»: вопросы историографии. С. 57—84.

[79] *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники и увеселения конца XVIII—начала XX в. С. 6.

[80] *Мальдзіс А. І.* На скрыжаванні славянскіх традыцый: беларуская літаратура пераходнога перыяду. С. 151.

[81] *Bardach J.* Ustroj miast na prawie magdeburskim w WKL do pohowy XVII wieku. S. 112.

[82] *Кром М. М.* Указ. соч. С. 155—156.

[83] Этнаграфія беларусаў. С. 111.

[84] Статут ВКЛ 1588 г. С. 132.

[85] См., напр.: МА. № 235. С. 344.

ный ангел») с непонятной символикой, если не учитывать древнюю историю Новогрудка как столицы «Черной Руси»[86]. Под сильным воздействием народных традиций развивалась цеховая геральдика белорусских ремесленников. Несмотря на то что большинство гербов городов Белоруссии имели светские, европейские мотивы, в ряде случаев сохранялась древнерусская традиция использования (в том числе в качестве оберега (!)) христианских, православных сюжетов. Согласно грамотам на магдебургское право и городским печатям, христианская символика была отражена на гербах Борисова, Бобра, Браслава, Витебска, Гродно, Жировичей, Кобрина, Малеча, Минска, Новогрудка, Радашкович, Ружан, Угорья, Ушачей, Цырина, Шарашова, составляя около 25 % всех городских гербов Белоруссии XV—XVIII вв. Так, если на здании ратуши Могилева размещался герб с рыцарскими мотивами (в голубом поле три башни, в открытых воротах средней рыцарь с поднятым в руке мечом, на башне круглая табличка с гербом ВКЛ — «Погоней»), то на здании судебной избы Могилева («у ратуши») размещался «образ Пречистой Богородицы на жести»[87] Традиция размещения православной символики была популярной и в городской архитектуре России XVII в.

В заключение рассмотрим взаимосвязь праздничной жизни горожан с различными факторами социальной нестабильности. Речь идет о военных конфликтах, эпидемиях, пожарах и их роли в развитии ОПЦ. Эпидемические годы в Белоруссии XVI—XVIII вв. отмечены не менее 81 раза[88]. Летописи, хроники, инвентари XVII в. скупо отражают масштабы человеческих трагедий. В Гродно «весь город остался пустым», в Бресте «число жертв среди горожан достигло двух тысяч». Иногда моровые поветрия охватывали значительные территории. Так, Баркулабовская летопись сообщает, что «в лето 1603 у месте Виленском, у Менску, у Радошковичах, на Орше, у Шклове и по иншых многих замках было поветрие великое в пост Филипов». Несмотря на принимаемые мещанами санитарные меры, именно города, в силу концентрации населения, оставались наиболее уязвимыми. Эпидемии нарушали весь обычный ход жизни горожан, прекращалась работа магистратов, организация торжеств и народных гуляний[89] Отрицательное воздействие на развитие праздничной культуры оказывали военные конфликты. Опустошенный в войне 1654—1667 гг город Друцк так поразил австрийского посланника Иоганна Корба, что он сравнил его с судьбой легендарной Трои, добавив в своем дневнике, что «там, где стоял Пергам, ныне волнуются колосья»[90]. Не случайно середина XVII в. — время стагнации в развитии ОПЦ белорусского города. Существенный урон приносили и локальные военные конфликты, в

---

[86] *Цітоў А.* Вольныя беларускія месты. С. 20.
[87] ИЮМ. Вып. 10. С. 105.
[88] *Грицкевич В. П.* С факелом Гиппократа: из истории белорусской медицины. С. 176.
[89] Там же. С. 44.
[90] *Корб И.* Дневник путешествия в Московию. С. 29.

частности набеги казаков и татар с «низа». Так, в 1595 г. отряды Северина Наливайко «спалили славное место Могилев, [разграбив] места набожные, дома, крамы (лавки), а мещан и жонак и детак побили, посекли, забрав бесчисленное богатство»[91]. Парадоксально, но иногда причиной опустошающих пожаров становились праздники. Так, витебский летописец с горькой иронией записал: «После праздника тела Господня выгорел город Витебск, от преподобных отцов бернардинов, которые делали орган и заиграли на весь мир»[92]. В этих условиях, с одной стороны, праздник был силой, компенсирующей на мгновения суровые будни человека XVII в. С другой стороны, именно городские праздники являлись важнейшим свидетельством восстановления прерванной традиции, возврата к «обычному» ритму жизни, как последовательному чередованию будней и праздников.

2.2. Общегородские праздники и триумфальные шествия XVII в.: опыт реконструкции

Длительное время официальная праздничная культура белорусских горожан не имела принципиальных отличий от культуры сельских поселений, развиваясь в рамках древнерусской традиции и христианского культа. Так, например, проходили торжества «встречи» в Витебске великого князя литовского Витовта «с большим войском и свитой» (апрель 1413), когда корпорации горожан «честные христиане (католики. — *А. К.*) вышли с процессией с хоругвями и святыми мощами, а русские (православные. — *А. К.*) по своему обычаю, своей процессией (то есть отдельно! — *А. К.*) с иконами, мощами, хоругвями навстречу и приняли великого князя при въезде...»[93] В 1495 г. горожане Белоруссии (Смоленск, Витебск, Полоцк) организовали торжественную встречу великой княжны московской Елены Иоанновны (будущей супруги великого князя литовского Александра):

> Не доезжая до Витебска, за 2 версты ее встретил наместник Витебский князь Михаил Заславский со всеми жителями. Дети боярские шли пешком по сторонам ее топканы (колесницы. — *А. К.*). У моста встретил архимандрит с духовенством и благословил великую княжну с крестом...[94]

Процесс европеизации городских общин Белоруссии конца XVI—XVII в., исходными моментами которого были развитие механизма

---

[91] Хрыстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры. С. 23.
[92] Летапис Витебска... С. 467.
[93] Витебская старина. Т 1. С. 27.
[94] *Без-Корнилович М. О.* Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии. С. 46.

самоуправления (магдебургское право), Государственная уния 1569 г. Церковная уния 1596 г., социально-экономическая интеграция в западноевропейский мир, инициировал, несмотря на древние восточноправославные традиции, иной выбор культурной модели. Первые описания европейского сценария ОПЦ в городах Белоруссии и Литвы относятся к концу XV в. и принадлежат столичной Вильне, городское и цеховое устройство которой стало образцом для провинции. Так, например, официальные церемонии в Вильне (23.04.1498) в честь закладки городских стен включали крестный ход православного и католического духовенства и шествие цехов «со своими значками». Великий князь со свитой обходили место, назначенное для возведения стены, причем епископ окроплял стены святой водой. На площади у церкви Св. Параскевы прозвучал пушечный салют. Звонили в колокола в 8 церквах и 7 костелах города. Под исполнение религиозных гимнов была осуществлена торжественная закладка памятной стелы с серебряной табличкой. Затем великий князь Александр обратился с речью к горожанам[95]. Белорусский гуманист Франциск Скорина, использовавший в переводе и издании Библии (Прага, 1517—1519) изображение триумфального шествия («Людие Израилевы с полки своимя околу храму Бжиа»), модернизировал библейский сюжет, ориентируя читателя на сюжет, уже знакомый, так как назначение гравюр, по словам первопечатника, помочь «простым людям посполитым яснее разумети» книжный текст.

Как было отмечено, городское общество Белоруссии XVII в. было чрезвычайно дифференцировано в этническом, конфессиональном, социальном, топографическом плане. В итоге возникла ситуация melting pot ('кипящего котла') — взаимодействия различных по этнокультурной ориентации групп населения, определившая необходимость поиска принципиально новой универсальной модели праздника, искусство которого было бы способно объединить все слои горожан.

Предложенная нами классификация позволяет реконструировать официальный праздничный ландшафт городов Белоруссии XVII в. Для всех ОПЦ, в отличие от народных гуляний, была характерна подчеркнутая демонстрация иерархии, где «я» выступало на уровне корпорации, а также строгий контроль за соблюдением общественных приличий. Например, во время триумфального шествия запрещалось снимать головной убор, верхнюю одежду. Каждый цех (корпорация) участвовал в ОПЦ в заранее установленном порядке, точно отражающем его общественное положение. Неизменными были атрибуты: знамя («хоругвя»), барабан («бубен»), холодное («шабли») и огнестрельное («мушкеты») оружие, особая праздничная одежда.

Хронологически в развитии ОПЦ белорусского города XVII в. можно выделить три этапа:

1. Начало XVII в. — распространение новационных форм праздничной культуры и быта в городской среде Белоруссии.

---

[95] *Крачковский Ю.* Старая Вильня до конца XVIII ст. С. 61.

2. Середина XVII в. — время стагнации в развитии ОПЦ.

3. Вторая половина XVII в. — разнообразие источников, свидетельствующих о популярности ОПЦ в быту горожан.

Рассмотрим этапы подробнее:

1. Первые сведения о распространении европейского сценария ОПЦ на этнической территории белорусов относятся к началу XVII в. По мнению П. В. Клименко, именно к началу XVII в. участие в различных городских шествиях становится обязательным для белорусских ремесленников и включается в тексты практически всех цеховых статутов[96]. Так, например, последний артикул Статута минского цеха сапожников (1634) содержит следующий текст:

> На остаток позволяем иметь печать свою цеховую, знамя, барабан и всякое оружие необходимое как для обороны, так и украшения города вашего, под которым знаменем, как только будет необходимо, в том городе выступать как в духовных (религиозных. *А. К.*), так и шляхетских (торжественных, светских. — *А. К.*) процессиях[97]

В некоторых случаях цеховые статуты прямо перечисляли конкретные случаи ОПЦ и ответственность за уклонение, обязывая ремесленников ...являться ежегодно на божательскую процессию, на встречу короля, епископа, виленского воеводы, на парады и стрелковые состязания, а кто не придет на эти акты, тот попадает в штраф»[98] Кроме источников цехового права начала XVII в. сохранилось несколько описаний официальных торжеств в городах Белоруссии этого периода: Несвиж — 1617 г Брест — 1624 г., Орша — 1633 г Так, в 1617 г. горожане Несвижа организовали встречу королевича Владислава, в праздничной церемонии участвовали «...конный отряд Радзивилла в 300 шляхтичей, весьма красиво одетых... городские цехи с хоругвями, с вала палили из пушек, когда королевич въезжал на плотину, в город, в крепость. А как стали пить заздравный кубок за здоровье его Королевского Высочества, раздался такой гром городских пушек, что едва окна в домах уцелели»[99] В августе 1633 г. в Орше проходили ОПЦ по случаю въезда в город короля Владислава IV с двадцатипятитысячным войском, направлявшимся на Смоленскую войну. Сценарий подготовили преподаватели Оршанской иезуитской коллегии. Впереди триумфального шествия с участием войск, городских цехов, духовенства вели актеров, изображающих побежденных (античная традиция!), а именно «Наливайко в цепях и других членов казацкой старшины». По окончании шествия и богослужения на ратушной площади состоялось театрализованное представление[100] Известен ряд опи-

---

[96] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 23.

[97] МА. № 93. С. 143.

[98] Гісторыя Беларусі у дакументах й матар'ялах. Т I. С. 390.

[99] *Маскевич С.* Записки. С. 160.

[100] *Rostowski S.* Lithuanicarum societatis Jesu historiarum... S. 12. Северин («Сенька») Наливайко, вождь казацкого восстания 1595—1597 гг., стоял во главе нереестрового казачества. В 1595 г. совершил ряд набегов на города белорусского Приднепровья.

саний ОПЦ начала XVII в. столицы ВКЛ Вильни (1601, 1604, 1609) [101]. Наконец, в Бресте, в 1624 г. мы наблюдаем ставший уже, по-видимому, традиционным церемониал: каждый цех участвует в церемонии в строго определенном порядке, отражающем общественный престиж профессии и освященном обычаем. Нарушение порядка, а в данном случае занятие места цеха портных («кравцов») цехом кузнецов («ковалей»), стало поводом для длительного судебного процесса между цехами и, что особенно важно, рассматривалось потерпевшей стороной (портными) как «публичное бесчестье» [102]. Последний факт свидетельствует о сложившемся понимании носителями городского сознания роли и функций ОПЦ. Очевидно, уже к началу XVII в. устанавливается ставший традиционным распорядок праздничного дня, когда все ОПЦ проходили «до обедни», и лишь по окончании литургии открывался торг и начинались народные ярмарочные гуляния [103]

2. Середина XVII в. была временем стагнации в развитии ОПЦ. Основной причиной стала война 1654—1667 гг., существенно разрушившая демографическую структуру городского населения Белоруссии. Практически не сохранилось интересующих нас источников городского права. Одним из немногих описаний ОПЦ этого периода является описание триумфальной встречи гетмана Стефана Чернецкого горожанами Ляховичей (29.06.1660) после победы его хоругвей над войсками князя Хованского под Полонкой. Празднество включало торжественное шествие горожан, духовенства, шляхты, исполнение «виватов» (панегирических песен), религиозных кантов, пушечный салют [104]. Сохранились также упоминания о торжественных встречах русских войск в Полоцке в 1654—1657 гг.

3. Источники второй половины XVII в. репрезентативны для реконструкции ОПЦ белорусских горожан. Ряд упоминаний о торжествах имеют городские летописи XVII—XVIII вв. («Хроника Могилева», «Летапис Витебска»). Значительное количество материалов содержат актовые книги городских магистратов, свидетельства иностранцев, мемуарная литература. В то же время, трудность заключается в том, что большинство источников второй половины XVII в. (в отличие от XVIII в.) обладают низкой степенью иллюстративности и сводятся к стандартным фразам: «Споткали подлуг звычаю з цехами, з хоругвями, з працессиями, як належыць»; «Виншаванне па звычаю свайому нахиленнем хоругвей да боям бубнов» («Поздравление, согласно обычаю своему, преклонением знамен и боем барабанов»); «Сустракали з великой громадой, публице, триумфальне» — или еще проще: «Был в Витебске триумф». Данный факт, возможно, свидетельствует о том, что церемониал ОПЦ стал традиционным элементом общественного

Казнен 11 (21) апреля 1597 г в Варшаве. Родной брат С. Наливайко Дамиан был православным священником в Вильне.

[101] *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра XVII—первой половины XVIII в. С. 64—96.

[102] АВАК. Т 6. С. 246—251.

[103] См., напр.: АВАК. Т 3. С. 10—11.

[104] *Таранеўскі В.* Па старонках «мемуараў» Я. Х. Пасека. С. 82.

сознания, «обычным» для ментальности горожан того времени. Может быть поэтому авторы, подробно упоминая о событии — причине ОПЦ, не уделяют достаточного внимания описанию сценария. Именно так, например, описаны в «Летописи Витебска» триумфальная встреча витебского воеводы Яна Храповицкого (1671); воеводы Леонтия Потея (1681); митрополита Далленского (1696); витебского воеводы Андрея Кришпин-Киркенштейна (20.03.1698); триумф по случаю коронации в Кракове Августа III (15.09.1697), проходивший в Витебске 1 ноября 1697 г.; торжества («интродукция») монахов-базилиан (11.01.1682)[105]. В связи с этим для воссоздания полномасштабной картины нами привлечено и проанализировано максимальное количество косвенных источников.

Традиционный сценарий ОПЦ городов Белоруссии, включавший триумфальное шествие городских корпораций, использование геральдических, эмблематических, драматических, специальных эффектов, просуществовал, практически без изменений, до разделов Речи Посполитой в конце XVIII в. Стилистика подобных торжеств, безусловно, ориентировалась на античное наследие, связанное с воздействием эстетики европейского Возрождения. Об этом свидетельствует имитация основных элементов древнеримских триумфов. Как и в Древнем Риме, в городах Белоруссии XVII в. триумфальное шествие проходило по строго определенному маршруту с участием военных, горожан, связанных с триумфатором элементами зависимости. Процессию сопровождало исполнение панегириков, музыка, геральдические элементы. Заканчивалось шествие богослужением (в нашем случае христианской литургией), после триумфа проходил пир (званый ужин)[106]. О многом говорит распространение в источниках XVII в. для обозначения ОПЦ понятия «трыумф» (от латинского triumphus)[107] В описании сценария триумфального шествия, состоявшегося по случаю встречи горожанами Минска канцлера ВКЛ Мартиана Огинского (1689), возведенная триумфальная арка сравнивается с «аркой Августа»:

> Уже возвышенные башни триумфальных арок римских Августов смешались с землей, только на твоей бессмертной арке остается девиз: пусть читает литвинский край, этой триумфальной арки строитель, насколько драгоценны краеугольные камни фундамента Арки Августа. Более того, участники шествия (студенты иезуитского коллегиума. — *А. К.*) отождествляют себя с участниками античных триумфов: квиритами и клиентами[108].
>
> С этой Золотой Арки веди нас, молодых квиритов... мы становимся тогда около этой Арки ясновельможному пану, верные твоей Минерве клиенты[109].

---

[105] Термин праздничной культуры в источниках XVII в. От латинского introductum ('ввод, вступление'). Используется в современной теории музыки.

[106] *Ливий Тит.* История Рима от основания города. Кн. 2, Пр. 17; Триумф // Советская историческая энциклопедия. Т. 14. С. 434.

[107] См. напр.: Летапис Витебска. С. 461.

[108] Клиенты — в Древнем Риме: окружавшие триумфатора свободные (!) граждане, связанные с могущественным патроном специфическими отношениями зависимости.

[109] *Лабынцаў Ю.* Першая пьеса менскага тэатра. С. 364.

Как отмечает историк архитектуры Т. В. Габрусь, главные проездные ворота Несвижского замка были решены в конце XVI в. в форме триумфальной арки с тремя пролетами и, согласно сохранившемуся чертежу (работы Томаша Маковского), до своей перестройки имели яркий ренессансный облик[110]. В ряде других случаев триумфальная арка сооружалась на время ОПЦ из дерева либо под арку декорировались городские ворота. В целом описания ОПЦ городов Белоруссии XVII в. типологически схожи с триумфальными шествиями, распространенными в городах Западной Европы[111]. Вместе с тем вновь подчеркнем, что ряд элементов универсальной европейской системы официальных церемоний, безусловно, изменялись под воздействием местной традиции, приобретая этническую специфику. Этнокультурную значимость имеют предметы праздничной культуры: одежда, декорации, праздничная еда. Важную роль играли народные обряды, существенно модернизированные под воздействием городской среды (цеховые братчины, «официализация» некоторых обрядовых праздников). В итоге реконструируемая, с учетом доступной фактографии, картина имеет этнографическую ценность, являясь составной частью этнической истории белорусов.

Структуру ОПЦ городов Белоруссии XVII в. целесообразно рассмотреть через такой основной элемент праздника, каким являлись триумфальные шествия городских корпораций. Так, например, выглядел сценарий праздника номинации[112] — торжеств, проходивших в Витебске 1 ноября 1697 г. по случаю коронации Августа III. Утром (в 7—8 часов) по звону ратушного колокола (элемент древнерусского вечевого права!) ремесленники собрались у цехового дома, оттуда выдвинулись к арсеналу, а затем, уже в полном убранстве, к ратушной площади. Шествие проходило в определенном порядке: впереди два цехмистра («рускай» и «рымскай» веры), за ними хорунжий с цеховым знаменем и два ассистента с пиками и «значкам» (гербовыми знаками, закрепленными в навершии), при них барабанщик, затем два ключника («шафары») с цеховым сундуком с грамотами цеха, мастера, подмастерья, ученики («хлопцы»)[113]. У ратуши цехи со всеми регалиями и атрибутами выстроились в определенном порядке. Под барабанный бой из здания ратуши вынесли городское знамя с гербом-символом города. Здесь с приветствием к собравшимся обратился витебский воевода Андрей Кришпин-Киркенштейн, члены магистрата, представители духовенства, в ответ цехи салютовали троекратным залпом и преклонением знамен. Затем шествие, к которому подключились члены магистрата, воевода, христианское духовенство, войска гарнизона,

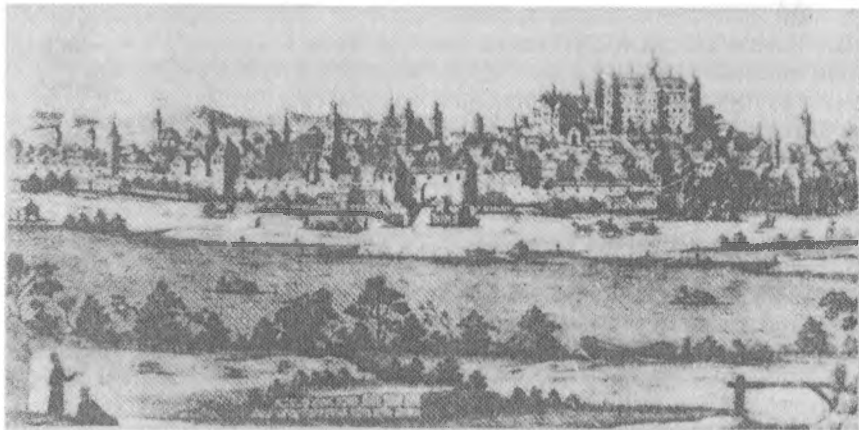
---

[110] *Габрусь Т. В.* Новыя звесткі аб грамадзянскіх побудовах Нясьвижа канца XVI ст. С. 176.

[111] *Черньшев А. В.* Средневековый городской фольклор и социальная культура средневекового города. С. 53; Жизнь Б. Челлини. С. 206; *Мозер Г.* Музыка средневекового города. С. 32.

[112] Термин источников XVII в., от лат. nomine 'имя'

[113] *Игнатенко А. П.* Ремесленное производство в городах Белоруссии XVII-XVIII вв. С. 43—44.



Панорама Могилева. Гравюра начала XVIII в.
(по: Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 66)

направилось на богослужение в костел иезуитов и униатскую церковь Воскресения Христова. Цехи шли в строгой последовательности друг за другом, со всеми регалиями и атрибутами. Во время литургии патрициат и администрация находились внутри храма; цехи, купеческие, еврейские корпорации горожан выстроились на церковной площади и произвели салют. Служба сопровождалась стрельбой из специальных орудий. Одна из миниатюрных пушек XVII в. («салютовка») была найдена при раскопках на территории ратуши Витебска в середине 1980 г.[114] После богослужения цехи организованно разошлись по патронируемым костелам и церквам. Ратуша, кафедральный костел и собор, городские ворота были украшены декорациями (в том числе портретами монарха). Праздник закончился торжественным ужином для знатных гостей в ратуше, пирушками в цеховых домах. С наступлением ночи на ратуше зажглись «иллюминации» («плошки») с различными «фикгурами и гербами», был организован фейерверк. У цеховых домов продолжалась стрельба, разрешенная властью на всю ночь. Главные ворота города («Маляванная брама», «Великая проездная брама») были украшены гербами Речи Посполитой, ВКЛ, монарха, витебского воеводы, воеводства, города Витебска.

В декабре 1699 г. могилевские горожане организовывали встречу православного епископа Серапиона Полховского, о чем в Хронике Могилева сохранилась следующая запись:

> Перед праздником Рождества Христова прибыл в Могилев епископ Мстиславский, Оршанский и Могилевский, архимандрит Слуцкий Серапион Полховский, которого встречало духовенство с хоругвями, все члены магистрата (как православные, так и католики), купеческое и мещанское юношество верхом в несколько сот лошадей, со знаменами, в отличном

[114] *Чарняўскі I.* Цішкін І. Віцебская ратуша.

порядке и убранстве... все ремесленные цехи с орудием и своими знаменами, причем дано и несколько десятков выстрелов из пушек [115]

У «Ветрянной брамы, убранной триумфом», представитель магистрата произнес приветствие в адрес гостя. Затем вся процессия выдвинулась по направлению к соборной церкви Воскресения Христова. Шествие проходило в традиционном для Могилева порядке: впереди конница купеческого отряда, за ней шла пехота второго по общественному значению цеха портных, затем духовенство, остальные цехи и корпорации горожан, войска гарнизона («два полка могилевских»). Такие профессиональные группы горожан, как скоморохи, городские нищие («лёзные»), внецеховые ремесленники («портачи»), обычно участвовали в шествии под чужими знаменами [116], в отличие от городов Западной Европы, где они имели свои корпорации [117] Под чужими знаменами шествовали и представители малочисленных ремесел. Так, могилевские торговцы пушниной «ходили» под хоругвью шорников («рымарей») [118] Во время шествия солдаты татарского отряда («жолнеры хоронкгви татарской») [119] обеспечивали уличный порядок, выстраиваясь в линии оцепления. Праздничное богослужение сопровождалось пушечным салютом крупных орудий, среди которых были: «Галока», «Змий», «Сокол». Вечером «в магистрате при игре музыки был дан обед». Отметим, что ОПЦ Могилева — крупнейшего города в Белоруссии XVII в. — имели грандиозный характер, собирая значительное количество зрителей и участников. По свидетельству Августа Майерберга, только в городских шествиях «Могилева в Литве» участвовало более четырех тысяч цеховых ремесленников [120] По словам хрониста, на городские торжества «как со всего Могилева, так и других городов было огромное стечение лиц обоего пола». Еще раз подчеркнем, что участниками ОПЦ были все городские цехи (включавшие христиан избранной профессии), купеческие корпорации, христианское духовенство, члены магистрата, студенты местных школ, иудейские [121] и мусульманские группы горожан, то есть практически все основные группы городского населения. Среди зрителей были другие группы горожан (дети, старики, женщины), польские, русские, немецкие, купцы, окольная шляхта, различные бродячие торговцы («шотове»), крестьяне близлежащих сел. Подобная «всеобщность» офи-

---

[115] Хроника белорусского города Могилева, собранная А. Трубницким. С. 35.

[116] Так, артикул 8 Статута минских злотников (1615) обязывал ставить под знамя «чужих ремесленников, которые своих цеховых хоругвей не имеют». См.: МА. № 65.

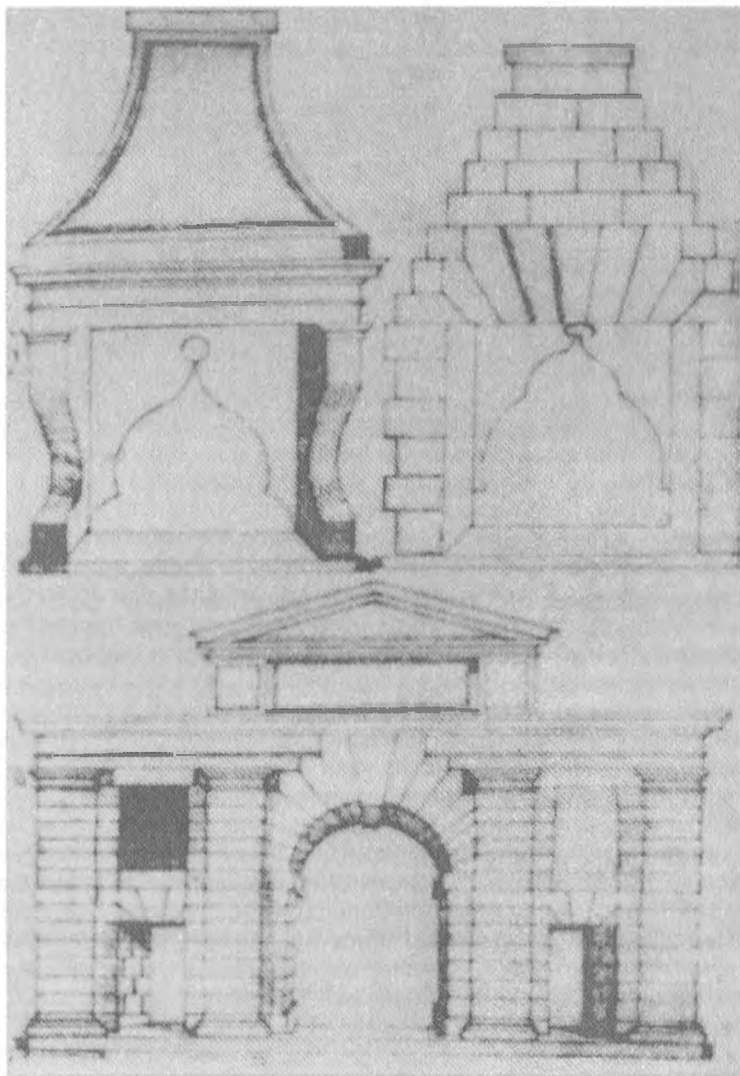
[117] *Чернышев А.* Указ. соч. С. 53.

[118] *Клименко П. В.* Хроника белорусского города Могилева. С. 23, 48.

[119] ИЮМ. Вып. 10. С. 119.

[120] *Майерберг А.* Указ. соч. С. 204.

[121] Так, например, в описании торжественного приема горожанами Могилева Петра I (8 июня 1706 г.) хронист особо отметил, что в этом случае «еврейское население встречало царя отдельно», чего ранее не отмечалось. См.. Хроника белорусского города Могилева, собранная А. Трубницким. С. 45.



Т. Маковский. Чертеж проездных ворот Несвижского замка.
Гравюра. Конец XVI в.
(по: *Габрусь Т. В.* Новыя звесткі аб грамадзянскіх пабудовах Нясвіжа канца XVI ст. // Помнкі мастацкай культуры Беларусі эпохі Адраджэння. Мн., 1994. С. 169)

циального праздника придавала этнокультурное своеобразие праздничной культуре белорусского города раннего нового времени.

Установление триумфальной арки («брамы») или украшение городских ворот также стало одной из традиций ОПЦ Белоруссии XVII в.

На время церемоний триумфальная арка украшалась, по словам очевидцев, «гербами и письменами» [122]. Это означало, что на ней размещались различные гербы (города, ВКЛ, Речи Посполитой, воеводства) и девизы к ним. Присутствовал, по-видимому, и декор. Так, триумфальная арка, введенная в композицию портрета Франциска Скорины, украшена дубовыми ветками. Девизы обычно составлялись на латыни. Незнание большинством горожан языка латыни привело к возникновению традиции публичного изложения девизов (в переводе). Например, на триумфальной арке, установленной в 1689 г. в Минске в честь приезда канцлера Мартиана Огинского, католика-неофита (в недавнем прошлом старосты православного Богоявленского братства Могилева), был размещен ряд девизов. Среди них такие как: «Эта арка твоих, муж, великих дел достойна»; «Нашел ты в Отеческой Арке границу и цель, несгибаемый рыцарь Погони ВКЛ»; «Вознесите Арку вашу, князья, призываю гениев, русских княжат и князей Козельских, Горских, Соколинских, Любельских, Подберезских, Бокрыновских, чтобы поставили царю славы триумфальной арки гербы своих славных предков» [123]. Как правило, у триумфальной арки вечером готовился фейерверк:

> За той аркой загорелся фейерверк ясновельможного дома (дома Огинских. — *А. К.*) — источник света и имени, который счастливым пожаром бессмертной славы породил Феникс. В нем (фейерверке. — *А. К.*) видны княжеские митры, гетманские булавы, кавалерские кресты и золотые эполеты, канцлерские печатки и другие Отечественной славы клейноты (гербовые знаки. — *А. К.*) [124].

Добавим, что организация фейерверка и иллюминаций сопровождала ряд ОПЦ Минска XVII—XVIII вв.[125]

Для организации ОПЦ в магистратах Белоруссии XVII в. были специальные должности городских глашатаев («кликунов»), трубачей («трубников»), барабанщиков, звонарей [126]. Сценаристами ОПЦ обычно были преподаватели духовных школ, в основном иезуитских коллегий. Так, штат Гродненской коллегии в XVII в. насчитывал от 20 до 30 преподавателей [127] В их распоряжении был ряд изданных в XVII в. в Речи Посполитой специальных пособий по эмблематике, ораторскому искусству, музыке, таких как «Tryumf satyrow Lesnych» [128] В 1641 г. в Вильне вышла книга с характерным названием: «„Кладовая

---

[122] Хроника белорусского города Могилева, собранная А. Трубницким. С. 74.

[123] Программа постановки в Минске в 1689 году. Вильно, 1689. ГБЛ. НИО. Инв. № 7451.

[124] Там же.

[125] МА. № 219. С. 324. Арт. 105.

[126] *Кулікович М*. Указ. соч. С. 102.

[127] *Блінова Т* Дінаміка колькасці езуітаў Гродзенской калегіі за 1623/24—1773/74 гг С. 103—104.

[128] *Морозов А. А.*, *Софронова Л. А.* Эмблематика и ее место в искусстве барокко. С. 33—36.

различных актов, которые при сватовстве, свадьбах, банкетах, погребениях и тому подобных светских забавах привычно отправлять" включающая разные стихи на такие случаи, которые не всегда из рукава можно вытряхнуть»[129] В XVII в. публикуется специальный трактат Юлиуша Семенского по организации погребальных торжеств «Dyariusz pogrzebowej pompy», материалы этого же плана содержатся в издании белорусского «Требника» (Вильно, 1621). В 1656 г. в Амстердаме выходит в свет книга белоруса Казимира Семеновича «Великое искусство артиллерии» («Artis magne artilleriae»), содержащая материалы по подготовке фейерверков и пушечных салютов[130]. Наконец, тремя изданиями (Вильно, Смоленск, Москва) в XVII в. выходит первый восточнославянский трактат по теории музыки «Грамматика музикийская» Миколая Дилецкого. В городской быт Белоруссии в конце XVI—XVII в. входит новый вид музыкально-поэтического творчества, тесно связанный как с виршевой, школярской поэзией, так и с практикой ОПЦ: канты, панегирики («прывитання», «виваты»), театральные диалоги. Активизация аналогичных процессов наблюдается и в городах России середины—второй половины XVII в. Сохранился уникальный панегирик городу Могилеву (1625), который, по-видимому, исполнялся («озвучивался») во время торжеств могилевских горожан. Возможно, существовали музыкальные произведения на герб ремесленного цеха, исполняемые во время цеховых шествий, «звучащая геральдика», по терминологии Г Мозера[131]. Сохранился единственный цеховой марш украинского происхождения («Про Куперьяна»)[132]. Значение для постановки ОПЦ имели сборники кантов, содержащие как религиозные гимны, так и панегирические песни. Так, одно из первых изданий сборника кантов (Несвиж, 1563) содержало в дополнении текст и мелодии восьми «виватов». Мелодии рукописных и печатных белорусских кантиониалов, по мнению Л. Ф. Костюковца, ярко демонстрируют межэтнические контакты, связь с устным народным песенным творчеством белорусов[133]. Прикладное значение подобных сборников очевидно. Так, рукописный песенный сборник Витебского Маркова монастыря содержит следующие приписки на полях (записи с 24.08.1674): «Витати епископа, кдыся трафить у монастырь» («Торжественно встречать епископа, когда въедет в монастырью); «Добродеев витати» («Покровителей встречать») и так далее[134]. Как отмечает исследователь книжной культуры ВКЛ Н. В. Николаев, с конца XVI в. входит в моду издание отдельной книжечкой проповедей, панегириков, программ театральных постановок. Печатное издание «раздавалось гостям во время церемонии, превращаясь, таким образом, в книгу-памятник»[135]. В XVII в. для книгопечатания Бело-

[129] *Николаев Н. В.* Книжная культура ВКЛ. С. 135.
[130] *Бельскі А. М., Ткачоў М. А.* Вялікае мастацтва артылерыі.
[131] *Мозер Г* Указ. соч. С. 32.
[132] Музыкальная культура Украины. С. 29.
[133] *Костюковец Л. Ф.* Кантовая культура в Белоруссии. С. 1—16.
[134] *Николаев Н. В.* Указ. соч. С. 64.
[135] Там же. С. 135.

руссии становится характерным массовое производство литературы панегирического содержания, на наш взгляд, инициируемое развитием ОПЦ. Всего в XVI—первой половине XVII в. типографии ВКЛ выпустили около 400 различных изданий панегирического содержания, большинство из которых было напечатано на латинском и польском языках. Сохранилось около сорока панегириков конца XVI—XVII в., изданных на белорусском языке[136]. «По содержанию они чрезвычайно интересны с точки зрения изображения человека средневековья его современниками», хотя представляют определенную ценность и как этнографический источник[137] Большинство латинских изданий панегириков, изданных в XVII в. в Вильне, Полоцке, Несвиже, судя по оглавлению, были специально подготовлены для использования во время ОПЦ[138]. Среди них панегирик мозырскому воеводе Ходкевичу (1650); панегирик канцлеру ВКЛ Льву Сапеге во время въезда в Могилев (1607); панегирик минскому воеводе Христофору Пацу (1611); два панегирика преподавателя униатской коллегии Андрея Дубовича по случаю въезда в Жировичи короля Владислава IV (1644) и великого князя Яна Казимира (02.02.1651); панегирик новогрудскому воеводе Юдицкому (1671); панегирик полоцкому воеводе Дмитрию Сапеге (1673); панегирик виленскому епископу Бржостовскому (Несвиж. 1688 г.); два панегирика коменданту Волковывска Христофору Полубинскому (1684); панегирик Тодара Рушкевича «На въезд на мстиславльское воеводство Антона Лосевича» (1697) и ряд других. Исполнителями панегириков («эпиграм», «витаний», «виншованей», «виватов») были студенты и преподаватели духовных школ, позднее представители мещанского сословия, а в XVIII в. и специально обученные крестьяне (!), как это было во время въезда Станислава Понятовского в Пинск. Так, студенты братской школы Полоцка исполняли диалоги во время въезда в город в июле, августе, октябре 1654 г. русского царя Алексея Михайловича, православного епископа Каллиста (22.06.1657)[139] Студенты иезуитской школы Бреста исполняли панегирики во время торжественной встречи горожанами князя Чарторыйского (1678), въезда австрийского посольства (1698)[140]. Важную роль в праздничной культуре белорусского города играли музыканты, в сопровождении которых проходило большинство ОПЦ XVII в. В 1543 г. в Гродно был создан один из первых оркестровых коллективов в ВКЛ «Литовская капелла»[141]. В XVII в. в городах Белоруссии работают военные оркестры, цеховые музыканты, городские скоморохи, студенты музыкальных школ. Свои капеллы имеют большинство магнатов, ряд католических и униатских епископов[142]. В наиболее крупных городах (Моги-

---

[136] См.: *Саверчанка І. В.* Старажытная паэзія Беларусі.

[137] *Николаев Н. В.* Указ. соч. С. 135.

[138] Белоруссия в печати XVII столетия. Библиографический указатель на иностранных языках. № 270, 271, 279, 280, 282, 289, 290, 291, 296, 297, 300, 302.

[139] См.: *Полоцкий С.* Вирши. С. 27—39, 42.

[140] *Корб И.* Указ. соч. С. 24; *Майерберг А.* Указ. соч. С. 120.

[141] См.: Звязда. 1993. № 40 (17.05). С. 4.

[142] См., напр.: Археографический сборник. Т. 10. С. 354.

лев, Полоцк, Витебск, Минск) при иезуитских коллегиумах существуют специальные музыкальные школы («бурсы»). Обучавшиеся в них «дети убогой шляхты и мещан» обязаны были бесплатно обслуживать праздничные церемонии[143]. Как военные музыканты, так и бурсаки имели свою корпорацию и оружие, с которым участвовали в городских шествиях[144]. Многочисленность городских музыкантов, их конкуренция в больших городах вызвала необходимость регламентации деятельности со стороны властей. Так, устав гарнизона Слуцка содержал статью (№ 11), согласно которой «на все праздники, это значит на Рождество, Пасху, Великую Пятницу, никто не имеет права осмелиться играть кроме тех, кому пан комендант, ознакомившись, дозволит, это касается и свадеб, и помолвок, и других праздничных актов»[145]

Во время триумфального шествия музыканты обычно размещались на верхних ярусах триумфальных арок и городских башен, для создания, в соответствии с народно-христианской образностью, ощущения, будто звуки музыки идут с небес. Также музыканты играли на заказ во время различных банкетов в ратуше, цеховых, похоронных шествий, ремесленных братчин. Наконец, в тех городах где существовал городской школьный театр, ОПЦ обычно сопровождались театральными представлениями. Например, еще в 1600 г. торжественный въезд Льва Сапеги в Несвиж завершился постановкой драмы в его честь, данной местным театром[146]. По подсчетам А. Мальдиса, в XVII в. школьный театр действовал в 14 городах Белоруссии, среди них Полоцк, Несвиж, Орша, Пинск, Брест, Бобруйск, Новогрудок, Мстиславль, Гродно, Дрогичин, Минск, Мыши, Могилев, Слуцк. К началу XVIII в. число театров возросло до двадцати двух. Известно свыше 30 белорусских авторов барочной драмы. До нас дошло около 100 печатных программ драматических произведений, 20 рукописных списков интермедий[147]

По определению Л. А. Софроновой, отличительной чертой постановок школьного театра Речи Посполитой XVII—XVIII вв. (в том числе Белоруссии) был его «выход в публичные церемонии»[148]. Представления осуществлялись по самым различным поводам, откликались на все важнейшие события в жизни города, носили «окказиональный» характер.

Постановки традиционно приурочивали к таким событиям, как: 1) начало и окончание учебного года; 2) торжества по случаю встречи высокого государственного и духовного лица, мецената учебного заведения, иностранного посольства; 3) религиозные праздники (право-

---

[143] *Барышев Г И.* Театральная культура Белоруссии XVIII в. С. 15, 60.

[144] См., напр., запись расходов Витебской бурсы: «...за шаблю для дысканта Казимирки — 5 злотых» (*Дадзіёмава В.* З гісторыі музычнай бурсы пры Віцебскам езуіцкім калегіуме. С. 27).

[145] *Сагановіч Г М.* Войска ВКЛ у XVI—XVII ст. С. 70.

[146] *Мальдзіс А. І.* Указ. соч. С. 207.

[147] *Барышев Г И.* Театральная культура городов Белоруссии XVIII века. С. 16.

[148] *Софронова Л. А.* Указ. соч. С. 172.



Т. Ханевич. Триумфальная композиция минской постановки 1689 г. Гравюра. XVII в. ГБЛ (инв. № 7451. Л. 1)

славное Вознесение Христово, католический праздник Божьего Тела); 4) открытие городской ярмарки; 5) государственные праздники (рождение наследника династии, коронация, тезоименитство).

Кроме иезуитских коллегий организатором постановок (социальным заказчиком) выступал магистрат, а также братства и костелы[149] Иногда наблюдалась обратная связь, элементы ОПЦ напрямую включались в сценарий постановки. Так, в панегирических представлениях широко применялись «архипрологи» — торжественные шествия на сце-

---

[149] *Bogucka M., Samso owicz H.* Dzieje miast i mieszczanstwa w Polcze. S. 558.

не под музыку студентов с эмблематичными и геральдичными знаками в честь прибывшей особы. Практически все театральные представления в городах Белоруссии XVII в. проходили под открытым небом [150]. Сооруженная по этому случаю на ратушной или рыночной площади сцена (из дерева) обивалась материалом («шапронцом») и ароматизировалась корицей («цинамоном»). Сцена имела специальный люк провала для появления чертей (потешной демонологии), исчезновения грешников и специальный подъемный механизм («вал») для вознесения праведников, подъема герба в прологе действия, спуска и подъема ангелов. Оформление сцены и механизм принадлежат универсальной европейской традиции средневекового мистериального театра [151]. Представление заканчивалось фейерверком, устройство которого «из-за нежелательных последствий» (пожаров) неоднократно запрещалось руководством литовско-белорусских иезуитов (1685, 1709). Таким образом, в материальной культуре городского театра XVII в. использовались все достижения того времени в технике, механике, гидравлике, искусстве фейерверка, изобразительном и декоративном оформлении.

Структура театральной постановки носила синтезирующий характер, представляя соединение драматической части, исполняемой с соблюдением всех официальных табу, и интермедий, близких по своему содержанию к народно-площадным действам. Спектакль состоял из «серьезной» драмы, исполнявшейся на латыни (реже — на польском языке) и предназначенной шляхте, духовенству, студентам, образованному патрициату мещан, и нескольких интермедий (до 5) — коротких сценок комедийного содержания, исполнявшихся на белорусском и польском разговорных языках и предназначенных в первую очередь простонародью. Для публичных представлений городского театра (как и ОПЦ) характерно сохранение иерархии. Шляхта и знатные мещане сидели впереди, простонародье стояло позади [152]. Однако с переходом от основной части программы к интермедии иерархичность ослабевала. Первоначально замкнутое сценическое пространство разрушалось, актеры обращались к публике, выходили в толпу. Происходило превращение спектакля в народно-площадное ярмарочное действо. Связь театральных постановок XVII в. с ОПЦ фиксируется на всей этнической территории белорусов, сохраняясь и в XVIII в. Так, в 1705 г. во время торжественной встречи горожанами Вильни Петра I здесь состоялся публичный спектакль «на местной селянской мове» (то есть белорусской, понятной царю) [153]

Для источников характерно многообразие верхней одежды горожан XVII в.. «кунтуш», «жупан», «чуга», «ермак», «сермяга», «саян», «газука». Несмотря на это, наиболее распространенной праздничной одеждой светских горожан (шляхты и мещан) в XVII в. становится «кун-

[150] *Poplatek J.* Studia z dziejow jezuickiego teatru szcolnego w Polcze. S. 198.
[151] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья. Табл. 45, 54.
[152] Киевская старина. С. 33—36.
[153] *Poplatek J.* Указ. соч. S. 198.

туш» — вид верхней одежды с рукавами с разрезом и вторыми рукавами, заправленными сзади за пояс. Изготавливался кунтуш из ценного материала («аксамит»), носили его под широкий ремень. В отличие от мещан, шляхта предпочитала более дорогую ткань. Кунтуш носили под серебряный пояс (с геральдическим изображением) и цветные («сафьяновые») сапоги. На кунтуш, как правило, дворяне надевали жупан, изготовленный из ценного сорта ткани («градытур»). Каждый цех, шляхетское ополчение повета имели собственный, отличный от других, цвет кунтуша. В XVII в. возникает женская разновидность кунтуша («кунтушик»). Имея иноэтническое (венгерское) происхождение, кунтуш становится элементом народного костюма горожан-белорусов. Более того, в собрании Музея антропологии и этнографии Санкт-Петербурга (Кунсткамера) сохранились свитки белорусских крестьян XIX в., покрой, отделка и детали которых имитируют конструкцию кунтуша[154]. Особо подчеркнем, что, распространившись в белорусской среде с конца XVI—начала XVII в., кунтуш становится этносоциальным маркером белорусской шляхты и белорусских мещан до начала XIX в. (!). Так, вспоминая быт различных этнических групп горожан Витебска начала XIX в., М. Маркс отмечал: «Где то разнообразие народностей, разговорной речи зажиточного белорусского мещанина Таранчука, Тарасевича в кунтуше с широким поясом»[155]. В обработке Яном Борщевским фольклорного произведения «Рабункі мужыкоў» («Проделки мужиков»), посвященного восприятию крестьянами событий войны 1812 г., есть интересное для нас сравнение белорусского дворянства XIX в. с предыдущей эпохой:

Як жылі паноў продкі,
Нас у некруты (рекруты) не бралі.
Ах, што за паны бывалі,
Хоць на ілбе волос й нет,
Да ужо ж усы на ўвесь свет
Два рукава мелі красных
І яшчэ два ззаду запасных.
З адной палы у тых паноў
Сямера пашыў штаноў!
А гэтыя й нас паелі,
А самі ужо згалелі,
Палы сабе пабрэзалі,
Хвасты ззаду падсякалі...[156]

Традиционным праздничным головным убором шляхты и мещан в XVII в. становится «магерка» — шерстяная валяная шапка особого покроя. В отличие от белорусских крестьян, у которых магерка также стала элементом народного костюма, горожане носили крашеные магерки с двумя белыми журавлиными перьями («белые журавины»).

[154] Фонд европейских коллекций МАЭ, № 258—3, 4; № 266—2; № 292—15; № 405—9.
[155] *Маркс М.* № 1. С. 74.
[156] *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. С. 350.

Обязательной частью костюма белорусских горожан, как и крестьян-белорусов, был пояс, имевший у восточных славян символическое значение оберега. В отличие от крестьян, носивших узкие тканые или кожаные пояски, горожане предпочитали широкий кожаный пояс («дяга», «дзяга») пяти-девяти сантиметров с медными и бронзовыми накладками и металлической пряжкой либо широкие (до 30 см) блестящие шелковые пояса персидского типа с растительным орнаментом, до трех-четырех метров длины. Концы такого пояса украшали традиционные для восточных славян кисточки («кутасікі»). В XVIII в. в Слуцке было налажено фабричное производство шелковых поясов армянами, выходцами из Персии («слуцкія паясы»). Тщательная реконструкция праздничной одежды белорусских мещан и дворянства XVII в. содержится в работах Л. А. Молчановой [157] На ряде гравюр XVII в. иконографии белорусской школы сохранились аутентичные изображения белорусских мещан [158]. Традиционную форму имело праздничное одеяние католических и православных иерархов [159] Меньше известно о праздничной одежде униатского духовенства XVII—XVIII вв.[160] Интересные сведения о праздничной одежде еврейского населения белорусских городов содержатся в постановлении литовского Ваада (1650). Было запрещено носить в знак траура «адомашковое (атласное) и табанковое (шитое золотом) платье, меха, нашивать золотые и серебряные галуны, украшать себя золотыми цепочками и ожерельями из жемчуга... ни в одном еврейском доме... не должно раздаваться звуков музыки». Как подчеркивал С. Я. Боровой, в данном случае речь идет о богатых слоях евреев-горожан, демонстрирующих подобным образом свое положение, «носивших даже саблю — признак шляхетского сословия» [161]

Иногда во время ОПЦ случались криминальные происшествия (мещанам выдавалось оружие). Так, во время религиозных торжеств 12 октября 1633 г. в Полоцке «мещане Иван Филипович, Ходко Микулич, Стешко Залозич» совершили попытку покушения на полоцкого униатского архиепископа Антония Селяву: «З мушкет два разы округне (подло) стрэлили, але кули (пули) обедве не далетели» [162]. Сохранилось несколько памятников городского фольклора белорусов XVII в., пародирующих отдельные элементы ОПЦ: «Лист да Абуховича» (сатирический панегирик), «Прывитанне» (пародия на публичную проповедь), «Лист да Св. Петра» (произведение, пародирующее погребальную практику православных горожан). Возможно, такое взаимодействие официальной и народной культуры имело более широкий контекст.

[157] *Молчанова Л. А.* Очерки материальной культуры белорусов XVI—XVIII вв. С. 103.

[158] См., напр., икону «Покров» малоритского мастера 1649 г (Іканапіс Беларусі. № 25).

[159] См., напр., изображение группы католических священников различного духовного звания на иконе последней четверти XVII века «Вознесение Марии» («Ассунта») (Іканапіс Беларусі. № 51).

[160] Іканапіс Беларусі. № 88, 122, 135.

[161] Еврейские хроники. С. 17, 149.

[162] Археографический сборник. Т. 1. С. 271.

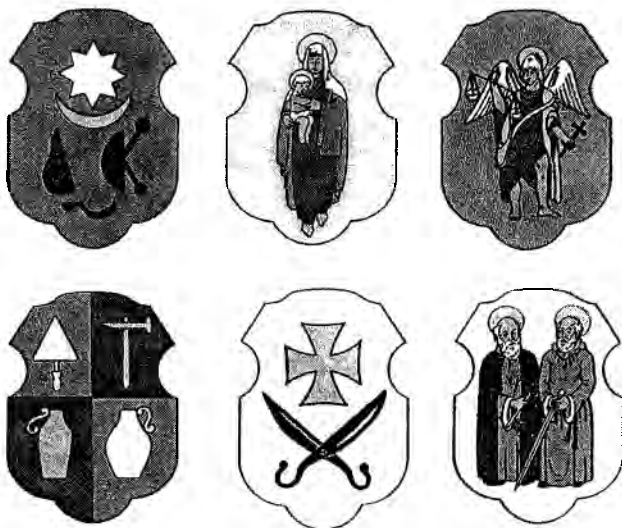
Так, из жалобы униатского митрополита Гавриила Коленды известно, что высокопоставленные виленские и полоцкие православные мещане «пан Прокоп Доропеевич, бургомистр места Виленского, Данил Доропеевич, настоятель православного виленского монастыря св. Духа», и другие лица, а также студенты Виленской иезуитской академии, дети православных мещан «Федор Савич, Иван и Гаврыла Доропеевич на вакацыи» (то есть во время летних каникул) пародировали торжественную церемонию перенесения мощей униата «Иоасафата Кунцевича из места Вильни у Полоцк» (16 июля 1667 г.). «Рысовали картинки аб працэссии блаженного униата, с торжеством ведомого чертями в ад». Изготовив рисунки и снабдив их сатирическими надписями, студенты разбрасывали листовки по столичной Вильне, Полоцку «и другим местам Белоруссии» [163]

2.3. Цеховые и братские праздники городских ремесленников

Как известно, ремесленники составляли наиболее значительную социальную группу феодального города (не менее 35 %) [164] Цеховая организация охватывала практически все стороны жизни и быта белорусского ремесленника XVII в. Это была система, преследующая экономические, политические, военные, религиозные, праздничные, семейно-бытовые цели. «Цехами» являлись социальные общности, которые имели относительно самостоятельный характер и распространяли свое влияние на все стороны жизни своих членов. Следили за соблюдением ремесленниками правил поведения, организовывали взаимопомощь и общие празднества, входили в городское ополчение, имели «святых» покровителей и сообща выступали в религиозных процессиях. У каждого цеха была эмблема с изображением предметов труда, цеховая печать, касса. Члены корпорации называли друг друга «брат» [165].

Удивительно, однако: в насквозь иерархичном феодальном обществе существовали мощные солидарные связи. Наряду с вертикальными стратами внутри цеха (ученик—подмастерье—мастер—старшина) в структуре корпораций существовали прочные горизонтальные связи. В городах Белоруссии все члены цеха, независимо от положения, называли друг друга братьями [166]. Как уже было сказано, цехи в Белоруссии объединяли всех христиан избранной специальности. Важнейшие вопросы цеха решались в обстановке вольных пирушек (брат-

[163] Витебская старина. Т 1. С. 241.
[164] *Рабинович М. Г.* Ремесленники. С. 170 - 175.
[165] *Корхов Ю. А.* Цехи.
[166] *Копысский З. Ю.* Города Белоруссии времен Скорины. С. 20.



Гербы городских цехов XVII в. Реконструкция А. Титова

чин). Замечательно, что цех мыслился его членами как «вторая семья». Ремесленники совместно хоронили покойников, включая жен и детей, причем панихида проходила как в костеле, так и в церкви, независимо от вероисповедания умершего[167]. Существовали прецеденты, когда в состав цеха принимались нехристиане (татары и евреи). Доступ в цех окончательно был закрыт лишь для незаконнорожденного («бенкарта»)[168]. Таким образом, пройдя через определенный ритуал (вступление в цех, социальная стратификация, совместные процессии и праздники, братчины, похороны), ремесленная община стала приобретать черты реального механизма. Высказанный тезис важен в понимании специфики городского праздника Белоруссии раннего нового времени, а именно сосуществования в его структуре иерархического и солидарного начал.

Ремесленные цехи преследовали (согласно классификации М. Г Рабиновича) ряд следующих разноплановых целей:

1. Экономические — ограничение конкуренции; регулирование хозяйственной жизни горожан;

2. Политические — защита интересов ремесленников перед властью; участие в обороне города;

3. Социальные — благотворительность во всех ее формах;

4. Культурно-бытовые — организация и участие в ОПЦ.

---

[167] См.. Археографический сборник. Т 1. С. 329; *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 22.

[168] *Грицкевич В. П.* С факелом Гиппократа: из истории белорусской медицины. С. 74.

Последняя группа является наиболее важной для нашей темы. «Цехи были средоточием городской празднично-обрядовой жизни. Они являлись основными участниками городских торжеств, организовывали собственные празднества» [169]

Празднично-обрядовая структура белорусского цеха XVII в. на наш взгляд, включала три компонента:

1. Официально-правовой (немецкое право и связанные с ним цеховые шествия);

2. Народно-обрядовый (древнерусская братчина, особенности материальной культуры);

3. Христианский.

С одной стороны, формальной основой для организации цеховых шествий стала общепринятая практика других европейских стран, с другой — принцип корпоративных праздников имел народные корни, аналогичные сельской общине («грамада»), братствам пчеловодов («сябрыня»), основанным на общинной собственности и взаимном доверии. Наконец, в структуре цеховых праздников просматриваются элементы подражания раннехристианской общине (внесословное равенство, совместные вечери), более ярко выраженные в деятельности религиозных братств. Последнее, возможно, связано с воздействием на народную культуру идей Реформации, популярной на землях Белоруссии конца XVI—начала XVII в. В праздничном календаре мещан даты аграрного цикла теряют свое первостепенное значение. Хозяйственный цикл ремесленника становится все более зависимым от состояния рынка, специфики трудовой деятельности. Вследствие этого ведущую роль в праздничной обрядности белорусских ремесленников играют уже не аграрные праздники, а общегородские и корпоративные, светские и христианские церемонии. Как подчеркивалось ранее, каждый цех XVII в. обязан был участвовать в ОПЦ, имея для этих целей знамя («хоругвю»), цеховой барабан («бубен»), огнестрельное («мушкеты») и холодное («шабли») оружие, праздничную одежду. Так, цеховой Статут полоцких кожевенников от 23.03.1683 г подтверждал обычай «на праздники участвовать в процессиях согласно древним (!) цеховым традициям, со знаменем с изображением святого апостола Павла, защитника кожевенного цеха, с барабаном и лучшим вооружением» [170]. Все перечисленные предметы (за исключением оружия) хранились в особом цеховом доме, свободном от налогов и постоев [171] По традиции на фронтоне цехового дома как знак освобождения от платежей возвышалась каменная или деревянная плита («картуш») с изображением гербов ВКЛ («погоня») и Короны Польской («белый орел») [172]. Иногда на фасаде размещалась скульптурная композиция с изображением орудий или предмета производства ремесленников. В фондах

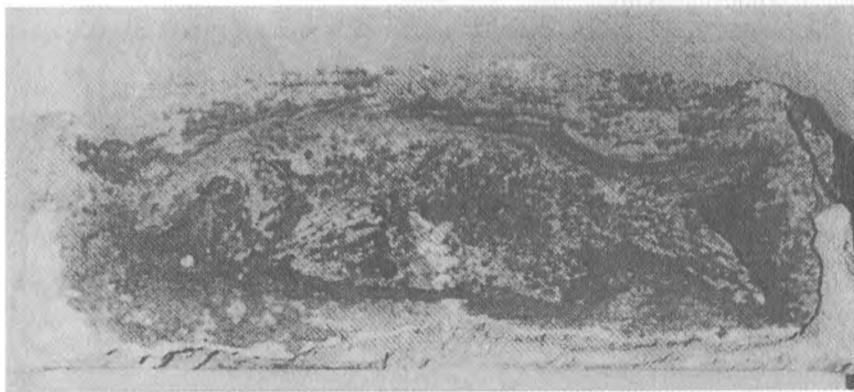
[169] *Рабинович М. Г* Ремесленники. С. 172.

[170] *Цітоў А.* Вольныя беларускія месты. С. 32.

[171] См.: Археографический сборник. Т 1. С. 326, 327, 336.

[172] См., напр.: МА. № 208. С. 303; *Крачковский Ю. Ф.* Старая Вильня до конца XVIII столетия. С. 143.

Гродненского государственного историко-археологического музея сохранилось рельефное гипсовое изображение рыбы с фасада цехового дома гродненских рыбаков. В цеховом доме хранился также сундук с грамотами цеха («скрыня»). В нем были размещены касса и приходно-расходная книга цеха. Все грамоты (статуты и их подтверждение) были обычно переплетены в конволют, первая страница которого содержала раскрашенный герб цеха. Эта книга имела символическое значение в ряде цеховых праздников. Внешняя сторона «скрыни» была, как правило, украшена в традициях декоративно-прикладного народного искусства. Ключи от сундука хранились у двух цехмистров («стар-



Рыба. Гипсовая композиция с фасада цехового дома гродненских рыбаков. Из фондов Гродненского государственного историко-археологического музея

шины рымскага и старшины рускага»), не имевших права открывать его один без другого [173].

Цеховое знамя («хоругвя») изготавливалось из ценной шелковой ткани («аксамита»). Например, минский цех шорников («рымарей») имел два знамени: одно голубого, второе зеленого цвета [174]. Производством знамен занимался цех портных («кравцов»), с которым другие цехи заключали договор. На изготовление двухстороннего полотнища знамени уходило «10 локтей без четверти» материала (около шести метров) [175]. Процесс работы включал несколько стадий с их поэтапной оплатой:

1. Раскройка материала;
2. Изготовление древка («драчка») и его раскраску;
3. Изготовление футляра к знамени [176].

---

[173] Гісторыя Беларусі у дакументах й матарьялах. Т. 1. С. 387.

[174] МА. № 220. С. 325. Арт. 2; Минские цехи по традиции имели по два знамени различного цвета.

[175] Локоть — единица измерения в системе мер ВКЛ, равна приблизительно 64,96 см.

[176] См.: МА. № 235. С. 344. Арт. 11—17.

По краю цеховое знамя обшивалось бахромой серебряного или золотого цвета. На знамени изображался либо святой — покровитель цеха, либо в соединении с христианской символикой ремесленное орудие или изделие цеха. Иногда на знамени вышивалась дата получения статута, название цеха, имя цехового старшины. Так, знамя могилевских портных представляло собой «в серебряном поле золотой крест и под ним портные ножницы»[177]

Святым патроном мог быть либо покровитель определенного ремесла (например, Св. Иосиф — бондарь, по евангельской легенде), либо храмовый святой патронируемой цехом церкви (костела). Универсальная специализация патроната в городах Белоруссии (в отличие от Западной Европы) окончательно не сложилась. Один святой, например, «крестьянский любимец» — Св. Николай, мог быть покровителем различных ремесел. Однако определенная тенденция существовала. Среди устойчивых имен покровителей ремесел восточнославянского («русского») населения Речи Посполитой В. Г Балушок отмечает Св. Кузьму и Дамиана (кузнечное дело); Св. Параскеву (женские ремесла)[178]. На основе анализа волочебных песен белорусов нам удалось восстановить следующих святых-покровителей ремесленных специальностей: Св. Кузьма (кузнецы: «серпики робиць, золотые, новые, сталевые»); Св. Павел («святы Павлюк» — столяры); Св. Василий (пекари: «Василия дзяжу мясила, пироги пекла»); Св. Иоанн («Ян») Златоуст (пчеловоды); Св. Параскева (женские ремесла); Св. Иосиф (бондари); Св. Петр (рыбаки)[179]

Когда изображение святого размещалось на цеховом знамени, его имя упоминалось в статуте. Так, в XVII в. опекуном виленских бортников был Иоанн Златоуст, сапожников — Св. Кришпиан, полоцких гончаров — Св. Илья, кожевников — Св. Павел, могилевских купцов — архистратиг Михаил, витебских пивоваров — Св. Николай. Тщательная реконструкция белорусских цеховых гербов и знамен содержится в работах А. Титова. По его мнению, развитие цеховой геральдики инициировалось самими ремесленниками, не определяясь выше. Например, герб могилевских портных был составлен с грубейшим нарушением законов геральдики (с наложением золотого поля на серебряное)[180]. Данный факт объясняет роль народно-обрядовой традиции в символике белорусских цеховых ремесленников XVII в. Показателен переход Иоанна Златоуста в покровители пчеловодов, обыгранный по терминологии М. М. Бахтина, «в материально-телесном плане» (Златоуст — золотая пчела). Знамя виленских бортников с изображением Златоуста сохранилось в кафедральном соборе Св. Петра и Павла (Вильнюс). Знамена ремесленных цехов Витебска XVII—XVIII вв. хранились до Великой Отечественной войны в фондах Витебского государственного культурно-исторического музея. На сегодняшний день сохрани-

---

[177] *Цітоў А.* Гарадская геральдыка Беларусі. С. 38.
[178] *Балушок В. Г* Годовой цикл обрядности украинских ремесленников. С. 60.
[179] Публикацию текста см.: *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. С. 109.
[180] *Цітоў А.* Гарадская геральдыка Беларусі. С. 38.



Знамя цеха портных Минска. Национальный музей Беларуси

лась только центральная часть знамени одного из цехов с изображением святого-покровителя и надписью: «Слесарно-кузнечный цех». В Национальном музее Белоруссии сохранился центральный фрагмент знамени минского цеха портных.

Наряду со знаменем обязательным атрибутом цеха была эмблема в виде металлического знака («цешка»)[181]. Эмблематический знак гродненского гончарно-плотницкого цеха конца XVII—начала XVIII в. сохранился в коллекции Гродненского государственного историко-археологического музея. Городской герб размещался также на цеховой печати, служа своеобразным знаком качества продукции цеха.

Каждый цех имел переносную цеховую (братскую) икону, которую выносили во время шествий на особых носилках («канпаня»)

Традиционным элементом праздничной культуры ремесленников являлся сигнальный инструмент — барабан, получивший в источниках XVII в. народное название («бубен»). Стоимость цехового барабана в городах Белоруссии XVII в. (Минск, Могилев) составляла около трех злотых. Сохранилось описание заказа на изготовление барабана XVII в., дающее представление об этом инструменте:

1. За робене одного бубна новага Сальнцу дали — 1 zt.
2. За малiоване (раскраску) бубна новага Пигаревичу дали — 1 zt.

---

[181] Не случайно в современном белорусском языке слово «цешка» означает «кокарда». См.: *Колас Я.* Новая земля. С. 16.

3. Марыи Юрчысе за струну до бубна...
4. За две шкурки телячых до бубна...
5. За вожки и обручи до бубна...
6. За выробене шкурок до бубна...

Барабанные палочки изготовляли цеховые ремесленники — токари[183] Хранились барабан и две палочки в цеховом доме, в специальном футляре («торбе») с рисунком герба цеха[184] Обычно имущество цеха включало старшинскую булаву («палицу») с серебряным набалдашником и гравированной надписью имени цехмистра, а также две цеховые пики («крук») знаменосцев-ассистентов сопровождения[185] В праздничные дни ремесленники надевали сшитый по дворянской моде «кунтуш», как правило, одного цвета, перепоясывались широким кожаным поясом («дзяга»), на котором размещался патронташ («лядунка»). Головным убором служила «магерка», обувью — кожаные сапоги, обычно черного цвета. Богатые мещане, как и шляхта, носили парадную саблю — «карабеля» (от названия персидского города Кербела). В отличие от боевого оружия парадная сабля была более легкой и тонкой, с серебряной или золотой пластинкой. Для оповещения о предстоящих праздничных событиях корпорации имели особые вы-



Цешка. Эмблематический знак гродненского гончарно-плотницкого цеха (конец XVII—начало XVIII в.). Из фондов Гродненского государственного историко-археологического музея

[182] ИЮМ. Вып. 10. С. 110.
[183] МА. № 235. С. 344. Арт. 20.
[184] МА. № 219. С. 324.
[185] МА. № 220. С. 325. Арт. 6.

борные должности, так называемых «младших братьев», которые накануне с «цешкой» — металлической эмблемой обходили дома ремесленников.

Одним из центральных цеховых торжеств белорусских ремесленников XVII в. был «канун» — праздник, посвященный святому-патрону корпорации. В городской среде этот праздничный обряд бытовал также под названиями: «братчина», «склад», «годзене», «куповщина», «консоляция» (с середины XVII в.)[186] Отметим, что истоки обряда, по-видимому, лежат в архаичном культе предков белорусов восточных славян. Примечательна в этом плане этимология понятия «канун» как названия поминальной ритуальной еды восточных славян.

Первые сведения о праздновании кануна-братчины в городах Белоруссии и Литвы относятся к 30-м гг. XVI в. Когда скорняки «виленские кушнеры Клим и Якуб зволили востановити себе братство кушнерское и за свой властный наклад меда куповали и сычивали на врочистые свята (особо торжественные праздники) ко дню Святого духа, Николе и ко Божему Нароженью... братством своим той мед подлуг давнего звычаю... пивали»[187] Терминология уставной грамоты Жигимонта Старого с ссылкой на древний обычай («подлуг давнего звычаю») свидетельствует о более раннем (относительно начала XVI в.) времени возникновения праздничного обряда и о его вероятной связи с древнерусской братчиной.

С конца XVI—начала XVII в. упоминание об обряде кануна фиксируется практически во всех городских общинах Белоруссии. Например, могилевские кожевенники, согласно выданному цеховому статуту (1589), имели право «по обычаю своему (!) мед на собственные средства изготовлять, на торжественные праздники... и по три дня собравшись вместе тот мед общинный выпивать». Грамота, подтверждающая «давние права» минских портных (1636), говорит «аб вольных чаторых канонах сычення меду штогод на 2 тыдни кожны у Великодень, Божье Тело свята рымскаго, Народження наисвятейшай Панни, на Божье народжение свята рускае. Од которых першая полова воску до костела францисканского менского, а полова до церквы Св. Духа в унии с костелом Св. Рымским состоящей... дан в Вильне дня 15-го месяца кветня (!) року панского 1636. Мартин Тризна referender, писар»[188].

При анализе статутов XVII в. обращает на себя внимание толерантный выбор дат праздников (половина древнеправославного юлианского, половина католического, григорианского календаря), отражающий межконфессиональный состав ремесленных корпораций. Организатором кануна, кроме ремесленных цехов, в Белоруссии были православные, униатские, католические братства, купеческие корпо-

---

[186] Консоляция (от лат. consilium — 'совет'). Распространение термина в ремесленной среде XVII в. говорит о воздействии западнолатинских традиций. Сохранилась народная поговорка: «рацыя, рацыя — гатова кансаляцыя», то есть потолковали и за стол пора.

[187] *Прыжов И. Г* История кабаков в России. С. 135.

[188] МА. № 97. С. 156.

рации. Например, витебскому православному братству Св. Симеона и Михаила дозволялось «склады мети тры: первшы о Матцы Божьей Опошней (последней), други о Св. Симеоне, а трети о Св. Михаиле тривати (держать) 2 дни». Минское католическое братство «Св. Ганны» (Анны), согласно уставной грамоте (1679), имело право на канун «тры разы на рок мед робити»[189] В Белоруссии, наряду с днем святого-патрона корпорации, канун отмечался на наиболее значительные («великие») праздники христианского календаря: Св. Пасху («Великдень»), Св. Троицу («Тройцу»), Рождество Христово («Расство»). Подчеркнем, что именно в эти три праздничных дня белорусы совершали праздничные обряды народного календаря: «Волоченье», «Май», «Коляды». Как уже было сказано, универсальная система «специализации» святого в городах Белоруссии не сложилась. Как правило, празднование кануна совпадало с храмовым праздником связанной с общиной ремесленников церкви (костела). Структурно-цеховой праздник можно разделить на две основные части:

день первый — подготовка праздника («куповщина», «склад»);

день второй — собственно праздник, включавший цеховое шествие в патронируемую церковь (костел), а затем пирушку в цеховом доме («годзенне», «братчина», «консоляция»).

Таким образом, накануне проходила подготовка («сыченне») меда, сбор средств на закупку продовольствия, найм поваров, слуг, музыкантов. В это же время для участия в литургии изготовлялись особые цветные свечи («грамницы») значительных размеров (от 80 до 110 см). В каждом городе существовала своя традиция. Так, например, корпорации Могилева изготовляли «свечи великие, восковые, зеленые»[190]. Имущество цеха включало ряд вещественных предметов, имевших символический обрядовый характер: столовую скатерть («абрус»), тканый ковер («килим»); свечи («пар семь»), кожаные чехлы к ним; ритуальную братину («кубак срэбны»). На воск для свечей к кануну расходовалась значительная сумма — от 18 до 27 злотых. Отметим, что масштаб цехового праздника определялся количеством закупленного воска («каменями воска»). Например, минский цех кузнецов и медных дел мастеров («ковалей и котляров») имел право «канон сычить в доме своем цеховом без уселяких турбот (забот) по 10 каменев... Иногда цех брал штраф с провинившихся ремесленников «каменями воска». Вышесказанное объясняется социально-экономическими причинами: воск был одним из ведущих предметов белорусского экспорта XVII в. Подчеркивая важность данного типа продукции, воскобойню («капницу») обычно размещали около городской ратуши. Высший сорт продукции из воска подтверждался двумя оттисками городской печати[191] В завершение подготовительных работ в вечер первого дня в цеховом доме проходил ужин.

---

[189] Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей и церквей по разным предметам. № 148. С. 332.

[190] *Толстой А. П.* Указ. соч. С. 178.

[191] *Цітоў А.* Вольныя беларускія месты. С. 26.

На следующий день, утром, в полном составе, под звук барабана цех со знаменем, значками и свечами, в праздничной одежде шествовал в патронируемую церковь на богослужение перед алтарем с иконой опекуна ремесла. Белорусские цеховые и братские иконы (например, «Св. Троица» — икона витебского цеха портных) хранились до Великой Отечественной войны в собрании Белорусского государственного музея. По традиции церемониальное шествие возглавляли два цехмистра с иконой святого, за ними шли хорунжий со знаменем и два ассистента с пиками, следом ремесленники в ряд, завершал шествие барабанщик. Стилистика подобных шествий, по-видимому, испытала воздействие античной традиции (триумфальное шествие), что связано с эстетикой европейского Возрождения. Цеховые шествия белорусских ремесленников проходили на межконфессиональной основе. Так, например, минские портные в XVII в. «триумфовали» во францисканском костеле и униатской церкви Св. Духа[192], полоцкие гончары и каменщики — в униатской церкви Рождества Христова и римско-католическом костеле[193], полоцкие кожевенники — в соборе Св. Софии и иезуитском костеле Успения Божьей Матери[194], брестские сапожники — в униатской церкви Воскресения (с 1639 г — в православной церкви) и римско-католическом костеле[195].

В помещении храма ремесленники выстраивались в строго установленном порядке: впереди два цехмистра «рускай» (греко-католической, православной) и «рымскай» (католической) веры, рядом с ними старшие мастера («столовые», «рада»), своеобразный тайный совет цеха. За ними мастера и подмастерья. По окончании литургии и шествия в цеховом доме проходил банкет. В красный угол («святы кут») торжественно вносилась «цеховая скрыня», зажигались ритуальные свечи, играла музыка и начиналось угощение, в обстановке которого решались все важнейшие дела цеха. Использованный в канун воск шел «на свечи да царквы», а полученная от продажи излишков прибыль («зыск медовый») — на нужды церкви («потребы и оправы и на слуги церковныя») и на благотворительность («милосердные учинки до шпиталя и на ялмужну (подаяние) убогим людям»).

Власти ВКЛ регламентировали проведение цеховых праздников[196] Так, например, традиция кануна вызывала сопротивление профессиональных торговцев спиртными напитками, вследствие чего в некоторые грамоты цехам включалось специальное дополнение, «в чом им (ремесленникам) арендары корчом перешкожати (мешать) не мают». Минские мещане жаловались на «татар менских», которые ремесленников «збили и змордовали, мед складанный на Св. Миколу пивших, а братчину разогнали»[197] В 1639 г. в городском суде Бреста

---

[192] МА. № 97. С. 156.

[193] Археографический сборник. Т. 1 С. 336.

[194] *Цітоў А.* Вольныя беларускія месты. С. 32.

[195] АВАК. Т 6. С. 422.

[196] См., напр.: АВАК. Т 6 С. 43.

[197] Собрание древних грамот и актов Минской губернии. С. 58.

рассматривалось дело о «непослухменстве» (непослушании) брестских сапожников. Согласно тексту, часть ремесленников во главе с цехмистром оставили Унию и стали давать «воск с кануна» православному приходу, что и вызвало жалобу униатского клира[198]. Грамота короля Жигимонта Вазы (1608) регламентировала проведение банкетов на канун, требуя от «руских» ремесленников, «абы вели себя поштиво, не мовили меж собою збытных (бранных) слов, не лягали на стол и не разливали братнего меду»[199] Заслуживает внимания позиция центральной власти, которая, легализуя цеховые праздники, в то же время всячески регламентировала их проведение, стремясь таким образом подчинить себе опасную для феодального общества стихию «вольного» народного праздника. Здесь сказалось стремление властей направить эти влечения и сделать их, насколько это возможно, безопасными, дав им возможность проявиться лишь на краткое время и при строго определенных обстоятельствах и заключив, тем самым, праздничный разлад во всеобщий порядок[200]. Отношения цехов в городах Белоруссии XVII в. с церковными приходами можно рассматривать как своеобразный вариант Реформации. Цехи контролировали денежные средства патронируемого храма, церковное имущество, определяя кандидатов на священнический чин[201]. Так, старшина брестских сапожников Ярослав Сорока (середина XVII в.) являлся одновременно и старостой прихода церкви Воскресения, хранителем наиболее ценной церковной утвари[202]. Одним из следствий данных процессов стало возникновение специфических черт праздничной христианской обрядности, в частности, церковной службы на «канун». Кроме цеховых патрональных праздников, причиной торжеств были основные даты христианского календаря (юлианского и григорианского), получение очередной грамоты, подтверждающей права ремесленников, прием новых членов. Иногда цехи нанимались за плату ассистировать различные процессии, в том числе похороны знатного лица[203] Участие цеха в общегородских церемониях, как правило, заканчивалось торжественным ужином в цеховом доме.

Праздничная обрядность белорусских братств, судя по элементам материальной и духовной культуры, строилась по принципам цеховой организации. Именно ремесленники составляли большинство среди членов братства. Однако если цех объединял ремесленников близкородственных специальностей, различных христианских конфессий, братства возникали как объединения христиан одной конфессии, различных профессий и социальных групп. Членами братств были представители практически всех социальных слоев горожан (ремесленники, торговцы, священники, служилая шляхта, студенты), включая высших

[198] АВАК. Т 6. С. 422.
[199] *Балушок В. Г* Годовой цикл обрядности украинских ремесленников. С. 56.
[200] *Генон Р* О смысле карнавальных праздников. С. 47.
[201] *Марзалюк І.* Указ. раб. С. 3.
[202] АВАК. Т 6. С. 422.
[203] См. напр.: АВАК. Т. 6. С. 246.

государственных и духовных лиц. Так, членами Виленского православного братства Св. Духа были лидеры белорусской шляхты: воевода Новогрудка Федор Скумин-Тышкевич и воевода Минска Богдан Сапега. Членами Могилевского Богоявленского православного братства были, согласно «Именослову» (1664), белорусские магнаты Богдан Стеткевич, Иоанн Огинский, Мартиан Огинский и другие [204]. Как и цех, братство существовало на основе отношений патроната с христианским храмом, монастырем.

В городах Белоруссии XVII в. существовали братства трех основных христианских конфессий: православные, униатские, католические. Есть отрывочные сведения о существовании еврейских братств при синагогах крупнейших городов (Могилев, Слуцк), созданных по образцу восточнославянских объединений [205]. С середины XVII в. действует католическое братство Св. Мартина, объединяющее исключительно немцев-горожан ВКЛ. Несмотря на то что, в отличие от цехов, воздействие братства на своих членов осуществлялось скорее в религиозно-этическом, нежели правовом плане, патронат братств над городскими храмами был более жестким. Так, например, православные братства осуществляли приглашение и выбор священников, контроль за расходом денежных средств. Деятельность ставропигиальных братств (с прямым подчинением Константинопольскому патриарху) в Вильне, Могилеве, Слуцке базировалась на принципе невмешательства епископов в церковные дела («епископ в доходы церковные устоповати не мает»). Не случайно белорусские исследователи деятельности братств говорят о них как «о своеобразном православном варианте Реформации» [206]. Как и цехи, братства имели общую кассу («скарбонку»), средства которой шли на благотворительность и организацию совместных церемоний. Братства имели и определенное экономическое значение, давая поручительство («паспорт») для ведения хозяйственных дел мещан в других городах [207]

Ведущее место в культуре белорусского народа занимали православные братства. Возникшие во второй половине XVI в., в начале XVII в. они существовали практически во всех крупных и средних городах Белоруссии, выполняя, в условиях существования единственной Могилевской православной епархии, роль хранителя древних традиций. В 1625 г. руководитель Львовского братства в письме русскому царю Михаилу Романову объяснял значение братств возможностью украинцев и белорусов замкнуться и жить отдельно среди «поляков, униатов и поганых еретиков» [208]. С 1584 г. известна деятельность Троицкого православного братства столичной Вильни (затем Святодуховское). В Могилеве с 1589 г. действует Спасское, а затем Преображенское и ряд других братств. В Бресте с 1591 г. известно Микольское,

---

[204] *Грыгаровіч І. І.* Беларуская Іерархія. С. 54.

[205] О костельных братствах. С. 41.

[206] *Грыцкевіч А. П.* Брацтвы праваслаўныя. С. 76; *Марзалюк И.* Указ. раб. С. 3.

[207] О костельных братствах. С. 14.

[208] *Бардах Ю.* Дачыненьні паміж каталікамі і праваслаўнымі у ВКЛ. С. 66—82.

позднее Колядное братство. В XVII в. православные братства существовали также в Слуцке, Минске, Витебске, Пинске, Борисове, Орше, Полоцке, Мстиславле. Православные братства отличались широкой просветительской, этнокультурной деятельностью: издавали книги на белорусском и церковнославянском языках, поддерживали братские школы и больницы, спонсировали обучение студентов. Братства сыграли значительную роль в развитии белорусской литературы, городского театра, книгопечатания, сохранении этнического самосознания белорусов. Достаточно сказать, что членами православных братств были такие выдающиеся деятели белорусской культуры XVII в., как Лаврентий и Стефан Зизании, Мелетий Смотрицкий, Леонтий Карпович, Спиридон Соболь, Антон Мужиловский, Фома и Илья Иевлевичи, Илья Труцевич и другие.

Менее известно о деятельности униатских братств, эта тема в современной белорусской этнографии и культурологии еще только разрабатывается. Как отмечает А. П. Грицкевич, в XVII в. в связи с переходом подавляющего большинства православных приходов в Унию возникает ряд униатских братств, наиболее известными из которых были Троицкое униатское братство виленских горожан (с 1613), братство Непорочного зачатия Девы Марии в г. Мир и братство Св. Спаса и Св. Петра в Друи [209]. Устойчивую традицию к XVII в. имели католические братства. Возникли они в конце XVI в. (1573 г. Виленское братство Тела Господня) как оплот Контрреформации. К началу XVII в. католические братства существуют практически при каждом приходе («парафии») и монастыре («кляшторе»). Среди них: братства ордена кармелитов («братство шпалеров») [210]; братства доминикан; братства при женских монастырях бригиток («братство розового венка», «братство коронки») [211]; братства выкупа невольников (другое название «Св. Троицы») [212]; братства ордена францисканцев (белорусское название «церцияры») [213]; братства орденов иезуитов («содалисы») [214]. Кроме них в пределах всей Речи Посполитой действовало архибратство Св. Анны («Ганны») — объединение ряда братств, включавшее представителей правящей элиты [215].

Несмотря на общность ряда элементов материальной и духовной культуры, братства разрабатывали некоторые отличные от цеховой обрядности праздничные формы. Так развивается сложный церемониал принятия в братство нового члена. Праздник начинался триумфальным шествием «братчиков» в патронируемый храм. После богослужения новобранцы принимали обет верности братству. Священник зачитывал соответствующую молитву, а староста братства — его

---

[209] *Грыцкевіч А. П.* Брацтвы уніяцкія. С. 77.

[210] От названия особого элемента материальной культуры (накидка).

[211] От названия католических четок.

[212] Учреждено в Белоруссии в 1693 г. монахами-тринитариями.

[213] См.: О костельных братствах.

[214] См.: Археографический сборник. Т. 7. С. 199.

[215] *Грыцкевіч А. П.* Брацтвы каталіцкія. С. 76.

устав. После окропления металлической эмблемы («цешки») святой водой все новые члены совершали ритуальный поцелуй реликвии. Имя, фамилия, род занятий нового «братчика» заносились в реестр («именослов»). Реестр представлял собой специальную книгу (список членов братства), имевшую, как и цеховая книга ремесленников, символическое значение[216]. Братчики были обязаны посещать совместные праздники («братчины», «складки»), а также церковные службы «у олтара брацкого». Согласно уставу могилевского православного братства «Святого въеханя Господня» (5.12.1602):

> Братья Брацтва церковного уписного вси, водлуг шлюбу и рукоданья (обета и присяги. — *А. К.*), повинностем брацким во всем досыть чынити, и схожок, водлуг порадку брацкого, пильны быти мают. А если бы хто якогож кольвек стану (социального положения. — *А. К.*) з братии уписное схожок недельных до порады благочестiя и красолепiя церковнаго не хотел, таковый за выступок и за непослушенство свое вину, в Постановенню нашом брацком, в книжках описанную, поносити без всякого окроженя мает[217]

Специфические черты имела обрядность католических братств, испытавшая прямое воздействие западно-латинских традиций. Среди них прежде всего отметим употреблявшиеся в братских шествиях особые эмблематические знаки — «шпалеры», «шкаплера»[218]. «Шпалера» представляла собой один кусок ткани с набивным (реже — вышитым) параллельным рисунком, носимый во время процессии на тесемках с двух сторон — на груди и на спине. Известные в римско-католической церкви с XIII в. «шпалеры», по одной из версий, были заимствованы европейцами во время крестовых походов у мусульман, носивших похожие накидки-амулеты зеленого цвета с арабской вязью суры Корана[219]. Распространенные в городах Западной Европы с XV в., «шпалеры» становятся с начала XVII в. элементом праздничного быта городов Белоруссии благодаря деятельности монахов-кармелитов. Основной цветовой фон «шпалер» определялся символикой патронируемого монашеского ордена. Зависимый характер имело также символическое изображение и девиз рисунка «шпалеры». На накидках братств при доминиканских монастырях изображался герб ордена — «собака, несущая в зубах факел», отражавший символическое значение девиза ордена: «охранять костел от ересей и нести истину». Одним из основных элементов праздничной одежды горожан — членов католических братств были четки, носимые с медальоном поверх одежды («кунтуша»). Распространенный с конца XVI в. в дворянской среде, этот обычай в XVII в. становится популярным и среди мещан-католиков. Чет-

---

[216] Реестр содержал полный список «братчиков» с указанием профессии, социального статуса, основных дат жизни и вклада в братское дело.

[217] *Грыгаровiч І. І.* Беларуская іерархія. С. 57—60.

[218] Ш п а л е р а (нем. Spalier от итал. Spalliera) — отрез ткани с сюжетной или орнаментальной композицией.

[219] О костельных братствах. С. 12.

ки имели, в зависимости от типа, два названия: «рожанец» (15 больших и 150 меньших соединений, где один большой шарик приходился на десять небольших), и «коронка», составляющая одну треть длины больших четок («рожанца»). Члены францисканских братств («терцияры») сознательно отказывались при проведении процессии от декоративных элементов, надевая подчеркнуто простую одежду с пеньковым поясом с тремя узлами, имитирующим пояс («снурок») Св. Франциска.

В заключение отметим, что, в связи с дискуссией о полонизаторской роли Церковной унии 1596 г., в праздничной обрядности цеховых ремесленников, судя по источникам, наблюдаются альтернативные процессы. Во-первых, именно униатские («руские») ремесленники наряду с православными горожанами развивают древнерусские обычаи. Более того, в рамках цеховой организации в орбиту восточнославянской (белорусской) праздничной обрядности (канун-братчина, Коляды, Волоченье) вовлекаются другие этноконфессиональные группы горожан западнолатинской ориентации. Особо отметим, что, несмотря на изменения некоторых элементов обряда, прослеживается связь цеховых братчин на день Св. Николая (когда по традиции проходили выборы старшин)[220] с обрядовым белорусским праздником Микольщина, другими сельскими братчинами, существовавшими в крестьянской среде до конца XIX в.

Утратив первоначальный аграрно-обрядовый смысл, цеховые и братские праздники сохранили связь с традиционной народной культурой, сыграли важную роль в этнической консолидации различных конфессиональных групп белорусов, корпоративном построении городского общества Белоруссии XVII в.

2.4. Религиозные праздничные церемонии и публичные процессии с участием светских горожан

Горожане в составе своих корпораций участвовали также в религиозных праздничных церемониях общегородского масштаба. Среди них центральное место в городах Белоруссии занимал католический праздник Тела Господня (Божьего Цела), ставший в Речи Посполитой своего рода государственным (по аналогии с православными праздниками Вербного Воскресенья и Крещения в России). Праздник Тела Господня проходил в начале лета, в первый четверг после праздника Св. Троицы по григорианскому календарю. Если в XVI в. в праздничной процессии на Тело Господне участвовали только горожане-католики, то с начала XVII в. — греко-католические священники и ремесленники-униаты, а с середины века — в обязатель-

[220] См., напр.: Грамота Жигимонта Вазы минскому цеху сапожников. С. 37.

ном порядке православные члены цеха [221]. Согласно статье 29 Статута минского цеха гончаров и плотников, «все члены цеха обязаны были в день Тела Господня ассистировать процессию, по примеру других цехов города» [222]. Грамота, подтверждающая Статут полоцкого цеха гончаров, печников и каменщиков (1643), позволяла цеху «иметь свою цеховую печать по примеру виленского гончарного цеха, равно как и цеховое знамя, барабан и нужное вооружение, необходимое для украшения и защиты на всякий случай, а также по требованию магистрата при совершении процессии в день Пречистого Тела Господня» [223]. Цеховые статуты Витебска обязывали ремесленников «мець зброю... и прыкладом инших цехов подчас фесту на свята Цела Боскага з росказаннем майстрата асыставать процессии» [224].

Шествие на праздник Тела Господня («фест») в городах Белоруссии XVII в. проходило обычно по сценарию иезуитов. Церемонии организовывались с как можно бóльшим великолепием. Весь путь движения «монстрации с телом Иисуса Христа» усыпался цветами, перед четырьмя временными алтарями, сооруженными под открытым небом, проходили торжественные богослужения, звучали религиозные канты, в том числе популярный «Te Deum Laudamus» («Тебя, Боже, хвалим») [225]. Подчеркнем, что декоративное оформление временных алтарей («убиранне олтара») имело народные славянские корни. Алтарь сооружался местными ремесленниками из дерева, обивался материалом, украшался венками (!) из ароматных трав и цветов («веночками рутовыми и зелками»). Отметим, что в народной обрядности венки из цветов часто символизировали небесную чистоту и невинность. Известны белорусские народные духовные песни, посвященные празднику Тела Господня. Цеховые ремесленники шли в процессии в составе своих корпораций и несли в руках цветные свечи значительных размеров. Для популярности праздника представление обычно сопровождалось игрой духовых оркестров, иллюминациями, фейерверками, пушечным салютом [226]. Как реакция на распространение светских новаций в структуре религиозного праздника в 1683 г. был опубликован запрет провинциала Литовской провинции иезуитов на включение в «фест Тела Господня» военных оркестров, цеховых знамен и других светских атрибутов [227]

Особо отметим, что, согласно решению Виленской конгрегации базилиан (1636), в процессии на Тело Господне и других католических праздников участвовало «в праздничной одежде» (swiete apparaty) уни-

---

[221] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 23.

[222] МА. № 98. С. 161.

[223] Археографический сборник. Т I. С. 336.

[224] Витебская старина. Т I. С. 189—191; ИЮМ. Вып. 18. С. 488.

[225] *Демьянович А.* Иезуиты в западной России. № 8. С. 224.

[226] ИЮМ. Вып. 8. С. 66; *Poplatek J.* Studia z dziejow jezuickiego teatru szkolnego v Polsce. S. 33, 205.

[227] *Барышев Г* Паратеатральные действия в частновладельческих городах Белоруссии XVIII в. С. 90.

атское духовенство[228]. Последнее означает, что участниками подобных действий в XVII в. были горожане-униаты, составлявшие большинство белорусского населения. В этой связи вызывает сомнение стремление авторов работы «Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва Беларусі» (Минск, 1990) ограничить межконфессиональный состав ОПЦ концом XVI в. На наш взгляд, в XVII в. этот процесс, напротив, наращивался за счет сближения униатов и католиков (смешанные браки, совместные праздники и богослужения). По свидетельству этнографа А. Богдановича, подобная традиция существовала в городах Белоруссии до начала XIX в., когда «на праздник процессии с униатской церкви и костела шли навстречу, сойдясь, они объединялись в один поток, где оратор-католик сменялся униатом и наоборот»[229] Одним из итогов этой тенденции стала вызывающая удивление специалистов традиционная толерантность белорусов, с поэтической точностью выраженная Янкой Купалой:

У сьвятую веру, моц здароў ці квол
Набожна у церкаў і у касьцёл хаджу,
Хаця у царкве крычаць: не йдзі у касьцёл,
А у касьцёле: не хадзі у царкву.

Тутейшы. 1913

Православное население, ссылаясь на грамоты королей Сигизмунда III (Жигимонта Вазы) и Владислава IV[230], длительное время игнорировали проведение праздника Тела Господня. Интересен в этом плане универсал витебского воеводы Яна Храповицкого обывателям Витебска (21.04.1672), согласно которому влиятельные члены магистрата (среди которых было немало православных и протестантов) обязаны были «согласно давнему праву на праздник Тела Господня... шествовать не в толпе, а отдельно, во время процессии с святой благочинностью нести балдахин над монстрацией (с телом Христа)»[231]

Несмотря на это, к концу XVII в. православные горожане становятся участниками католического праздника Тела Господня. В приходно-расходных книгах могилевского магистрата содержатся подробные записи об организации празднования Тела Господня в Могилеве[232]. Согласно источнику, в праздничном шествии участвовали все ремесленники корпорации города (напомним, что большинство могилевских горожан были православными), а также певцы православного братства («спевакі брацкія»)[233]. По-видимому, в реализации данных тенденций в этнической среде белорусов сыграли роль ассимиляционные процессы полонизации, политика центральной власти, феномен народного христианства, открытого для культурных контактов.

---

[228] Археографический сборник. Т. 12. С. 46.
[229] *Богданович А.* Мои воспоминания. С. 40.
[230] См., напр.: Собрание древних грамот и актов Минской губернии. № 61. С. 103.
[231] Витебская старина. Т. 5, ч. 1. С. 2.
[232] Национальный исторический архив Белоруссии, ф. 1823.
[233] ИЮМ. Вып. 10. С. 74.

В книгах магистратов Могилева и Минска на белорусском языке сохранились интересные описания вещественных памятников праздничной культуры Тела Господня. Например:

Юня 3 дня за розказаннем пана войта и за ведомостью пана райцы скарбового кгды на Боже Цяло, на девятник убирали олтарь, ведле ратуш, а на тот часть наняли двух парубков на олтарь сохи укопать и накрыть. Мартину Шкутку, за убиранне олтаря дали золоты один. Туда же пироги, пиво, веночки рутовых, свеч, маю (цвстов) купили до олтара на убиранне. Пушкарам на пиво за розбиранне олтаря [234].

Подобные записи могилевского магистрата повторялись ежегодно. Например, в 1695 г. записано:

Мая 23 дня на Божье Цяло купили пороху фунтов 18 на запалы у Ческого сына, заплатили 11 золотых. Туда же:

1. Маю (цветов).
2. Цвечков (гвоздей) до обиття олтара.
3. Шпилек, аркушов (листов) до убирання олтара.
4. Зіолок розных и венков.
5. Мартину Шкутке за убиранне олтара, а таксама пяти парубкам.
6. Пушкарам всим за принесенне образов (икон) до церкви (!) Покровской.
7. Спевакам брацким, которые спевали ведле ратуш (!).
8. За разбиранне олтара [235].

Судя по этим записям, существенную роль в организации религиозного торжества играл городской магистрат. Подготовка праздника требовала значительных финансовых затрат, участия городских мастеров. Упоминание братских певцов и православной церкви Покровской свидетельствует о государственном статусе праздника, участниками которого были горожане всех христианских вероисповеданий. По окончании праздника в магистрате обычно проходил званый ужин с участием наиболее знатных горожан, аналогичные вечеринки проходили и в цеховых домах городских ремесленников [236].

Поводом для проведения крупных католических и униатских праздников, помимо основных дат христианских календарей, были юбилеи католической церкви (через каждые 25 лет от Рождества Христова), декреты папы римского об очередной канонизации святого, освящение церкви или костела, «коронование» знаменитых икон. Например, грандиозный праздник в честь канонизации Франциска Борджа («Боргия») [237], проходивший 10 октября 1671 г. в Полоцке, включал: триумфальное шествие городских цехов, католического и униатского духовенства; театральную постановку в его честь [238]. Освящение

---

[234] Приходно-расходная книга магистрата Могилева за 1691 год // ИЮМ. Вып. 8. С. 83.

[235] ИЮМ. Вып. 10. С. 74.

[236] См.: МА. № 219. Арт. 41, 105. С. 322—324.

[237] Франциск Борджа (1510—1572) — трет генерал ордена иезуитов. Канонизирован в 1671 г.

[238] *Мальдзіс А.* Указ. соч. С. 150.

кафедрального униатского собора в Борисове (1698) стало поводом для общегородских торжеств с участием «знатных гостей»[239] В Минске 15 апреля 1697 г. русский посланник Петр Толстой стал свидетелем католической процессии на праздник Св. Марка Евангелиста:

> Того дня Римляне (католики. — *А. К.*) праздновали по своему новому календарю память Св. Марку... и была у них процессия, то есть ход со крестами[240]; и ходили из Доминиканского кляштора, шли таким порядком: Наперед несли хоругви, за хоругвями шли Бернардыны по два человека и несли кресты с распятием... и с ними шел каноник, на нем мантия по голубой земле, парча золотая, и в тот час в костеле на хорах начали играть на органах и отслужили мшу (мессу. — *А. К.*)... Народу в той процессии мужского и женского полу зело было много[241].

Особую специфику имели католические и униатские процессии, проходившие в пятницу страстной недели, на так называемый Великий Пяток. Согласно описаниям иезуитского историка XVIII в. С. Ростовского, организованные как драматическое действо, эти процессии собирали в городах Белоруссии XVII в. (Полоцк, Несвиж) огромное количество зрителей. Спектакль (актерами которого были студенты) образно представлял публике путь Иисуса Христа на Голгофу и переживаемые им, согласно средневековой традиции, муки. Еще в храме во время богослужения актеры жестоко полосовали себя, на улице крестный ход сопровождался криками «Распни его, распни»[242]. По свидетельству проезжавшего в 1698 г. на страстной неделе через Шклов австрийского посла Иоганна Корба, «на этот день приходилась Великая Пятница, поэтому в сумерках (!) горожанами была устроена процессия, образно представляющая Страсти Христовы»[243]. Упоминание в цитированном отрывке сумерек не случайно. Согласно средневековой традиции народного христианства, именно в сумерках Христос шел на Голгофу. Таким образом, перед нами яркий пример средневековых черт ментальности в сознании горожан раннего нового времени. Очевидно, что возникавший в момент праздника «эффект» сопричастности к вечности (библейское время) играл адаптирующую роль в жизни людей того времени.

Сохранилась пьеса Симеона Полоцкого «Вирши в Великий Пяток при выносе плащаницы» (Вильно, 1650). Произведение создано автором во время учебы в Виленской иезуитской академии в традиционном жанре пасхального диалога[244]. Созданная Симеоном Полоцким для постановки в греко-католической среде, польско-белорусская пьеса

---

[239] *Корб И.* Указ. соч. С. 171.

[240] Интересно, что латинское заимствование «процессия» П. А. Толстой заменяет древнерусским синонимом «ход за крестами».

[241] *Толстой П. А.* Указ. соч. С. 184.

[242] *Демьянович А.* Иезуиты в Западной России. № 9. С. 45.

[243] *Корб И.* Указ. соч. С. 29.

[244] «В честь Смерти Господней (составил пьесу) некий базилианин в Вильне, на Пасху». Автобиографическая подпись С. Полоцкого. См.: *Полоцкий С.* Вирши. С. 216—225, 234.

содержит хоральные партии на церковнославянском языке белорусской редакции:

Душа моя, воскую во лености спиши.
Егда в гробе Иисуса умервщленна зриши...
Слезы ми даждь Господи, горько доплачусь
Дел моих, а сердце ми скрушу, умилюся
Преста се, неправедне седе заплеванным
Иисус Христос, плещи свои готовав на раны.

Среди персонажей пьесы были также Иисус, ангелы, душа набожная; присутствовали аллегории (одушевленные реликвии): венец, гвозди, посох, копья. Белорусская плащаница XVII в., вышитая золотом и серебром на красном шелке, сохранилась в фондах Львовского национального музея [245].

В целом религиозным торжествам западнолатинского круга свойственна особая материальная и духовная культура, существенно отличавшаяся от древнерусской православной традиции. Например, религиозные процессии в Несвиже включали пушечный салют, фейерверки и иллюминации, схватки христианских и турецких «рыцарей», сожжение кукол, изображавших еретиков [246]. Под воздействием западнолатинской традиции подобные тенденции проникают в сферу праздничной обрядности униатской и православной церкви Белоруссии. Религиозные процессии дополняются рядом зрелищных элементов: пушечный салют, иллюминации, театральные постановки. Так, с 80-х гг. XVII в. униатские торжества в Полоцке сопровождались организацией фейерверков [247]. Более широко применяются публичные выступления («казання») иерархов, религиозные гимны-канты [248].

В городах Белоруссии XVII в. традиционным было мужское хоровое исполнение канта (3-, 4-голосное), так называемое партесное пение [249] Среди трех основных жанров кантовой культуры (псалмы; «виваты»; лирические и сатирические произведения) религиозная тематика закономерно занимала ведущее место. Сборники кантов бытовали в городской среде в рукописных вариантах, реже издавались. Известно несколько изданий «Кантиониалов» второй половины XVI—XVII в. (Брест, 1558; Несвиж, 1563; Любча, 1620). Рукописные сборники кантов принадлежали деятелям белорусской культуры Афанасию Филипповичу и Симеону Полоцкому. К сожалению, большинство рукописных сборников кантов («Богогласники»), по свидетельству Е. Ф. Карского, были уничтожены после ликвидации Брестской Церковной унии, в 1839 г.[250]

---

[245] Львовский национальный музей Украины. № 13003.
[246] *Мальдзіс А.* Указ. соч. С. 148.
[247] Белоруссия в эпоху феодализма. Т 1. С. 377.
[248] К а н т ы — от лат. cantus — 'песнь'
[249] От позднелатинского partes — 'части'
[250] *Карский Е. Ф.* Белорусы. С. 145—146.

По мнению исследователя кантовой культуры Белоруссии Л. Ф. Костюковца, сборники религиозных кантов XVII в. содержат мелодии католических, лютеранских, кальвинистских гимнов, интонации древнерусского знаменного распева, лирику восточнославянских народных песен. С другой стороны, стилистика кантов оказала значительное воздействие на песенное творчество белорусов, некоторые народные песни представляют собой непосредственную обработку кантов книжного происхождения[251]. Особо подчеркнем, что через посредничество белорусов (Симеон Полоцкий, Ян Кокля, Иван Календа, Миколай Дилецкий, Данила Рогачевский, Захар Гламазинский), работавших в Москве, кантовая культура со второй половины XVII в. распространяется и в России[252].

Несмотря на успехи унии, в городах Восточной Белоруссии (Могилев, Витебск, Орша, Мстиславль) сохраняли свое значение публичные праздники православной церкви. Красочные, многолюдные церемонии Св. Пасхи в Могилеве проходили с участием влиятельных членов магистрата, цеховых старшин, ремесленных и торговых корпораций, духовенства. Согласно Петру Толстому, празднование Великодня начиналось пушечным салютом:

> По воротам градским и по стенам во время утреннего пения было немало стрельбы из пушек... И того ж дня была в Могилеве процессия, ходили со Святым Крестом... по всему городу, от всех благочестивых церквей... от соборной церкви Братского монастыря к церкви Воскресения Христова[253]

Возглавляли процессию 24 человека «знатных мещан», которые «шли с великими свечами зелеными вокруг артуса»[254]. Во время шествия «великий звон был из всех церквей, по том звоне з одной великой пушки („галота“) стреляли... в той процессии священники шли в дорогом облачении». В кульминации праздника на соборной площади епископ Могилевский, Мстиславский и Оршанский Серапион Полховский обратился к горожанам с приветственной проповедью («и сказал епископ казание перед церковью на кафедре»)[255].

В целом праздничные христианские церемонии в городах Белоруссии XVII в. помимо культового значения включали ряд новых элементов светского, зрелищного характера, относящихся к европейской культуре нового времени: театр, фейерверк, салют, иллюминации. Открытый, публичный характер проведения, эффектная режиссура, серьезные финансовые затраты городских властей обеспечили религиозным праздничным церемониям общегородской, массовый характер. Присутствие в структуре торжеств элементов, восходящих к

---

[251] См.: *Костюковец Л. Ф.* Кантовая культура в Белоруссии.

[252] *Піхура Г.* Царкоўная музыка на Беларусі. С. 6—8.

[253] *Толстой П. А.* Указ. соч. С. 176—177.

[254] Артус (от греч. артос — 'хлеб') — квасной хлеб, освященный на Пасху, расположенный во время процессии в специальном престоле. В православии артос имеет символическое значение, связанное с Иисусом Христом.

[255] *Толстой П. А.* Указ. соч. С. 176—177.

народной обрядовой культуре белорусов (культовые предметы, одежда, праздничная еда, элементы декорации), придавало им этнокультурную значимость.

2.5. Парады городского ополчения и стрелковые состязания горожан

Одной из форм ОПЦ были ежегодные парады городского ополчения, включавшие строевой смотр («попис») и стрелковые состязания мещан («монстры со стрельбами»), проходившие, судя по источникам, в большинстве городов Белоруссии. К XVII в. традиция строевых смотров и парадов городского ополчения стала, как отмечает М. А. Ткачев, нормой обычного права, ряд документов содержат ссылку «водлуг давнего звычая» (согласно старому обычаю)[256]. Основными участниками подобных действий были ремесленные и купеческие корпорации белорусских горожан. Согласно цеховым ста-



Воеводские и поветовые мундиры белорусской шляхты (по: Спадчына. 1994. № 3. С. 96—97)

[256] *Ткачев М. А.* Замки Белоруссии. С. 180—186.

тутам XVII в., все ремесленные корпорации обязаны были иметь холодное и огнестрельное оружие («шабли и мушкеты») и во главе с выбранным «хорунжим» (одним из мастеров цеха) участвовать в парадах городского ополчения. Так, статья 7 Статута нового минского цеха злотников (1615) содержит следующее:

> И последнее, тому же цеху позволяем иметь печать свою цеховую, знамя, барабан и всякое вооружение, необходимое для обороны и украшения города... И ничем сей пункт не нарушать, для чего городские власти обязаны данные действия контролировать [257].

Данное положение включалось практически во все цеховые грамоты Белоруссии XVII в.[258]

Как правило, основу городского ополчения составляли три рода войск:

1. Пехота (ремесленные цехи).
2. Конница (купцы, ведущая ремесленная корпорация).
3. Пушкари (один из городских цехов).

Помимо корпораций мещан, участниками строевых смотров и парадов были подразделения городского гарнизона. Исследователи военной организации Белоруссии XVI—XVII вв. отмечают:

> Каждая военная хоругвя (здесь: отряд. — *А. К.*) [259], рота ВКЛ имела собственное знамя, цвет и символика которого могли быть разные. На некоторых размещался герб ротмистра или феодала, на гетманской — герб гетмана. Солдаты обязаны были беречь свое знамя. Например, в битве под Шкловом в 1654 г., обороняя ротное знамя, погибло 7 товарищей гусарской роты [260]

Кроме конных подразделений, в строевых смотрах участвовали регулярная пехота ВКЛ, набранная из мещан и крестьян («выбранецкія шыхты»), в специальной форме голубого цвета («барва»), и наемные, иноэтнические отряды. Солдаты татарского отряда были обязательными участниками строевых смотров Могилева [261]. В строевых смотрах Гомеля второй половины XVII в. участвовали венгерские гусары, конница «литовских» (белорусских) татар, немецкая пехота [262]. Собственные отряды имело шляхетское ополчение каждого повета (административный участок воеводства): «поспалитае рушанне». Возглавлял дворянское ополчение и являлся хранителем знамени избранный шляхтой «хорунжий поветовый». Однако строевые смотры и парады дворянского ополчения проходили отдельно. Так, в отличие от горо-

---

[257] МА. № 65. С. 104.

[258] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 31.

[259] Слово «хоругвя» имело в старобелорусском языке два значения: 1 — знамя; 2 — отряд (аналогично русскому понятию XVII в.. «знамя»).

[260] *Сагановіч Г. М.* Войска Вялікага княства Літоўскага у XVI—XVII ст. С. 49.

[261] ИЮМ. Вып. 10. С. 119.

[262] *Виноградов Л.* Гомель, его прошлое и настоящее. С. 23.

жан, шляхта Быховского повета собиралась «в город на попис на день Св. Михаила».

По сообщениям ряда исследователей (П. В. Клименко, С. Я. Боровой, А. П. Грицкевич), в связи с обострением военно-политической ситуации («Хмельничина», война 1654—1667 гг.), с середины XVII в. участниками строевых смотров и парадов становятся нехристианские (еврейские и татарские) корпорации горожан [263]. На евреев-горожан зачастую возлагаются обязательства по обороне города, они выбирают из своей среды особого hetmana zydowskiego (еврейского военачальника). По сведениям С. Я. Борового, сохранившиеся единичные уставы ремесленных еврейских цехов XVII в. говорят об определенном количестве принадлежавшего цеху оружия [264].

В частновладельческом городе мещанское ополчение делилось на десятки и сотни. Принимал парад и проверял боеготовность местный администратор («губернатор») [265]. Наиболее интересно то, что иногда полноправными участниками городских смотров и парадов было сельское население (!) пограничных городов. Например, в арсенале Дубровны «хранилось оружие и 11 знамен (!) окрестных крестьян, которые в обязательном порядке участвовали в обороне города» [266]. Таким образом, военное ополчение различных социальных, этно-конфессиональных групп городского полиса строилось на принципах равноправия, что свидетельствует о формировании особого типа урбанизированного патриотизма.

Все необходимое для строевых смотров вооружение и амуниция (форма, сигнальные инструменты) хранились в городском арсенале — цейхгаузе (старобелорусское «шисгауз») [267] Например, в арсенале Давид-городка (середина XVII в.) хранились знамена мещанского ополчения, местного гарнизона, знамена горожан Клецка, вывезенные во время войны 1654—1667 гг. («харугва конная китайчатая чорная з чырвонным и двума канцами»), а также пушки крупных и средних размеров («гаковницы»), различное оружие (луки, сабли, топоры, пики) [268]. Арсенал небольшой Дубровны насчитывал 18 пушек, из них три «именные» [269], 64 гаковницы, 68 пехотных мушкетов, 37 ручниц, 39 тяжелых мушкетов («кабыл»), из которых стреляли с помощью специальной подставки («форкета»), обмундирование гарнизона (около 400 жупанов белого, красного, зеленого, голубого цвета и столько же магерок). Кроме того, в цейхгаузе хранилось холодное оружие: 250 сабель, 16 копий, 13 топоров, 179 бердышей; знамена и барабаны,

---

[263] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 31; *Грицкевич А. П.* Частновладельческие города Белоруссии XVI—XVIII вв. С. 233.

[264] Еврейские хроники XVII столетия... С. 66.

[265] *Ткачев М. А.* Замки Белоруссии. С. 180—186.

[266] *Ткачоў М. А.* Замкі і людзі. С. 90—95.

[267] АВАК Т. 7 С. 357.

[268] *Ткачоў М. А.* Давыд — гарадзенскі замак. С. 190.

[269] Крупные орудия бронзового литья с надписями, например: «Каштелян Менский, подскарбий ВКЛ Юркги Тышкевич».

сигнальные трубы[270]. В крупных городах запасы арсеналов были более значительны. Цейхгаузы Слуцка, Несвижа, Витебска, Могилева насчитывали от 100 до 200 только крупных орудий[271].

Накануне парада городские глашатаи («кликуны»)[272] обходили дома горожан, оповещая о дате и времени предстоящей церемонии. Утром цеховые ремесленники, другие корпорации горожан в парадной одежде выдвигались к арсеналу. Возглавляли шествие со знаменем в руках хорунжий и два ремесленника-ассистента с пиками и значками, укрепленными в навершии копий. Замыкал строй барабанщик. После выдачи оружия и амуниции цехи выходили на ратушную площадь, где в кафедральном соборе (костеле) проходила литургия. По окончании богослужения корпорации горожан парадным строем выходили за город на место строевого смотра. Например, в Несвиже место смотра и стрелковых состязаний горожан располагалось «между валами за женским монастырем бенекдиктинок»[273] На открытом пространстве мещане «з мушкетами, пиками и разными войсковыми бронями»[274] выстраивались для контроля со стороны представителей магистрата, центральной власти (воеводы). Строгой проверке подвергались внешний вид, состояние оружия, снаряжение патронташа («лядунки»). Белорусские пороховницы XVII в. с медной и серебряной гравировкой, эмалью, эмблемами, инкрустацией на коже хранятся в фондах Львовского национального музея[275]. На отсутствующих налагался штраф, к провинившимся применялись санкции[276]. Так, полоцкий магистрат в 1679 г. обязал цех сапожников («шавцов») приобрести новое оружие и «иншыя речи» (то есть необходимые предметы) для того, чтобы «наравне (!) с другими корпорациями участвовать в смотрах городских полков»[277] Подлежащее ремонту огнестрельное оружие направлялось в мастерские слесарного цеха[278]

Во время смотра городская артиллерия расставлялась на валу «с надлежащим караулом и пушкарями»[279] Особо тщательно проверялось состояние крупных орудий — предмета гордости горожан. Например, на смотрах Несвижа первой половины XVII в. выставлялась серия «именных» орудий работы немецкого мастера Мольтсфельда:

---

[270] *Ткачоў М. А.* Замкі і людзі. С. 90—95; Летапис Витебска. С. 461; Хроника белорусского города Могилева. С. 45.

[271] См., напр.: *Сагановіч Г М.* Войска Вялікага княства Літоўскага у XVI—XVII ст. С. 32.

[272] ИЮМ. Вып. 7. С. 104; Вып. 8. С. 58.

[273] Археографический сборник... Т. 12. С. 155.

[274] ИЮМ. Вып. 2. С. 354.

[275] Львовский национальный музей Украины. № 12958—12961, № 3666.

[276] Гісторыя Беларусі у дакументах і матарьялах. Т 1. С. 390.

[277] *Клименко П. В.* Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. С. 31.

[278] См., напр., в Приходно-расходной книге: «Слесару за оправу 20 мушкетов скарбовых в ложы новые, от штуки по золотому тры. дали» (Приходно-расходная книга Могилевского магистрата (1695) // ИЮМ. Вып. 10. С. 106).

[279] Хроника белорусского города Могилева. С. 44.

7 Зак. 4081

«Цирцея, Гидра, Попугай, Савва, Химера, Цербер, Виноград»[280]. Подчеркнем, что аналогичная традиция именования орудий существовала и в городской среде России XVII в. Для «именных» орудий белорусского производства было характерно размещение гербов воевод и магнатов. Так, в собрании Королевского музея Стокгольма (Швеция) сохранились белорусские пушки, вывезенные во второй половине XVII в., с гербами Аскерок, Глебовичей, Полубинских, Пацев. В праздничные дни городские пушки накрывали специальной шелковой накидкой с вышитой эмблемой. Белорусская «накривка на пушку з вышивкой на аксамите» XVII в. хранится в коллекции Львовского национального музея[281]. В целях проверки боеготовности орудий во время смотра и парада производился пушечный холостой залп. Для салюта могилевский магистрат закупал до 300 фунтов пороха[282]. В проведении смотра и парада обязательное участие принимали военные и городские музыканты. У них проверялось состояние инструментов, знание «языка» сигнальной музыки. Интересно, что употребление сигнальной музыки в войсках ВКЛ фиксируется фольклорными источниками. Так, в белорусской исторической песне, известной с XVI в. и посвященной победе гетмана Константина Острожского над московским войском (15.09.1514), сохранилось следующее четверостишие:

Узышло слонца па-над борам,
Па-над Сялецким таборам,
А ў таборы трубы йграюць
Да ваяцкае парады зазываюць[283]

Много подобных записей содержит поэма белоруса Андрея Рымши «Десятилетняя повесть военных дел Криштофа Радзивилла» (1595).

По окончании строевого смотра открывались стрелковые состязания горожан. Так, в Слуцке, в соответствии с традицией, они начинались «по праздничным дням после обедни»[284]. Сохранились детально разработанные церемонии «Устава стрелковых состязаний», принятого в городах Радзивиллов (Слуцк, 1621; Несвиж, 1735) со ссылкой «на давний обычай в городах Европы и Речи Посполитой»[285] Согласно уставу, состязания проходили ежегодно «на третий день Св. Троицы», открывал церемонию сам князь либо его жена, воевода замка, городской староста. В результате поочередной стрельбы из среды горожан выбирался победитель, провозглашаемый «королем». После состязаний роты городского ополчения триумфальным шествием сопровождали «короля» в ратушу, где победитель украшался особым значком, а его фамилия «на память потомству» заносилась в книги магистрата. Победитель также награждался шелковым («аксамитным») поясом с дву-

[280] *Сагановіч Г. М.* Войска Вялікага княства Літоўскага у XVI—XVII ст. С
[281] Львовский национальный музей Украины. № 3670.
[282] Хроника белорусского города Могилева. С. 44.
[283] *Куліковіч М.* Указ. соч. С. 98.
[284] *Грицкевич А. П.* Древний город на Случи. С. 238.
[285] Археографический сборник. Т. 12. С. 155, 184—186.

мя серебряными накладками и выгравированной панегирической надписью, освобождался на год от уплаты налогов и назначался на этот же срок хранителем цейхгауза. Подчеркнем, что почетная должность была открыта для практически любого горожанина-мужчины, независимо от социального, этнического, конфессионального статуса. По окончании стрелковых состязаний проходил военный парад. Полки городского ополчения, войск гарнизона триумфальным маршем проходили по центральным городским улицам к ратушной площади. Играла музыка, гремел пушечный салют, звучали команды военачальников. Необходимо отметить, что традиция военных парадов и показательных учений была особенно популярна в Западной и Восточной Европе раннего нового времени (XVII—начало XVIII в.). Например, 15 марта 1666 г. в Париже под патронажем Людовика XIV состоялись грандиозный военный парад и учения, собравшие около 18 тысяч участников. В аналогичных церемониях Могилева XVII в. участвовало более «4 тысяч горожан, способных носить оружие»[286]. Показательны в этом плане грандиозный военный парад, проходивший 23 сентября 1694 г. в Москве и включавший ряд элементов театрализации, таких как шествие русского и якобы «польского» («переодетого в немецкое платье») войска, певчих и шутов, пушечный салют, а также строевой смотр и показательные учения в подмосковном Кожухове[287]

Интересно, что большинство парадов и стрелковых состязаний проходили в городах Белоруссии на третий день Св. Троицы. Дело в том, что именно в этот день белорусы традиционно отмечали народный праздник Май, известный и в городской среде того времени[288] Именно на Май проходило большинство подобных зрелищ в городах Западной Европы, при этом победитель стрельб выбирался «королем»[289] Возможно, истоки данной традиции — в решении франкских королей, перенесших смотры феодального ополчения с древнеримских «мартовских полей» на май (Sampus Majis). По мнению Ф. Кардини, перенос даты был связан с изменением структуры армии (ростом значения конницы), что вызвало необходимость смены срока на более поздний с достаточным количеством фуража[290] Отметим, что общий сбор феодального литовско-белорусского ополчения ВКЛ также проходил обычно в мае, в окрестностях Молодечно.

Таким образом, дата проведения военных парадов и стрелковых состязаний соотносилась с праздничной датой христианского календаря белорусов (Май), универсальной средневековой рыцарской традицией. С одной стороны, парады, смотры, показательные учения были для власти важным средством социального контроля больших групп людей, определяющим эффективность обучения горожан военному делу. С другой стороны, включая в свой состав эстетические («парад-

---

[286] *Майерберг А.* Указ. соч. С. 204.
[287] Записки И. А. Желябужского. С. 216—220.
[288] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва Беларусі. С. 36.
[289] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья. С. 134.
[290] *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. С. 281.

ные») элементы, смотры городского ополчения превращались в яркое увлекательное зрелище, собиравшее значительное количество участников и зрителей. Специфические особенности церемониала, вещественных предметов позволяют рассматривать военные парады как составную часть этнической культуры.

В заключение главы сделаем некоторые выводы:

Дата проведения ОПЦ белорусского города XVII в. носила окказиональный характер, существуя в виде отклика на важнейшие события в праздничной жизни горожан. Кроме перечисленных причин основанием для организации церемоний были: получение магистратом новой грамоты с подтверждением права на самоуправление; встреча полководца («гетмана») после военной победы; въезд магната в частновладельческий город. Специфический характер имели предметы праздничной культуры: одежда, еда, оружие, знамена, инструменты, триумфальная арка.

Центральным событием официальных церемоний было триумфальное шествие городских корпораций с участием большинства социальных, этнических групп горожан, иноэтнических наемных отрядов, проходившее с четким соблюдением иерархии, отражающей общественное значение той или иной группы городского населения. В этой связи еще раз оговорим важный принцип сосуществования иерархии с демократическим характером искусства праздника, «устраивающего всех» и способного объединить самые различные по этнокультурной ориентации группы горожан.

Имея большое государственное, религиозное значение, официальный праздник воспринимался и как яркое, увлекательное зрелище, о чем свидетельствует его массовый характер. Одновременно праздничное действие являлось выражением традиции городских свобод, особых прав горожан. Как выразительно записал, по итогам своих впечатлений, Петр Толстой:

> Мещане могилевские люди зело богатые и добрые, этот город Могилев по королевским привилегиям вольный город[291].

Необходимо отметить также динамичный характер развития ОПЦ. Так, существенно изменяется сценарий официальных торжеств при встрече белорусскими горожанами русского войска[292]. Будучи информированным (благодаря торговым связям с Россией) о включении в состав ОПЦ великорусского города XVII в. народного, восточнославянского обряда «выноса каравая», мещане-белорусы сознательно включают этот сельский обычай в сценарий торжеств встречи российских войск.

Для ОПЦ характерна паратеатральность (сцена — открытое пространство), смена ролевых функций: ремесленники становились участниками триумфальных шествий, студенты — актерами, крестьяне —

---

[291] *Толстой П. А.* Указ. соч. С. 177.

[292] Летапис Витебска. С. 461; Хроника белорусского города Могилева. С. 45.

защитниками города. Регалии цеха, эмблематические знаки, цеховые знамена, дорогая одежда обеспечивали городской корпорации признание зрителей. Не случайно одним из мотивов участия белорусских ремесленников в ОПЦ, по-видимому, была демонстрация богатства, общественного престижа своей профессии.

Все ОПЦ имели свой центр, отличный от ярмарочных, народных гуляний. Это ратуша с городской площадью и культовыми зданиями, образующая официальный центр городской жизни. Иерархия подчеркнуто демонстрировалась. Напротив, в обстановке народных гуляний господствовала внеиерархическая обстановка всеобщего беспорядка и временного равенства. Особо отметим, что непреодолимых границ не существовало: ОПЦ часто проходили в один день с ярмарочными гуляньями, вслед за цеховым шествием и богослужением следовала братчина. На наш взгляд, именно взаимопритяжение этих двух изначально далеких сфер (официальной серьезности и народного смеха) — центральный момент в понимании специфики и структуры городского праздника Белоруссии раннего нового времени.

Праздничная культура официальных церемоний представляла синтез древнерусских, народных, европейских элементов и праздничных форм. Искусство городского праздника белорусов отражало широкие межэтнические контакты народов Западной и Восточной Европы. После модификации большинство европейских новаций приобретало этническую специфику.

Глава 3
ОФИЦИАЛЬНАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО ГОРОДА XVII в.

3.1. ГОРОД И ГОРОЖАНЕ: НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И БЫТА ГОРОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ XVII в.

Крупнейшим городом Русского государства XVII в. была Москва, аккумулировавшая с конца XVI в. 1/3 всего городского населения страны [1]. В число городов со значительным посадом и воинским гарнизоном входили практически все церковно-административные центры европейской части России: Новгород, Нижний Новгород, Псков, Смоленск, Ростов, Казань, Ярославль, Архангельск, Астрахань, Рязань, Вологда, Тверь. Например, согласно, писцовой книге Нижнего Новгорода (1621—1622), на посаде зафиксировано около 1100 ремесленников и купцов различных специализаций [2]. В соответствии с европейской традицией значительную часть горожан составляли ремесленники. В древнерусских источниках «ремъствън-ник» упоминается с XII в. По сведениям М. Г Рабиновича, в городах Московского государства начала XVII в. существовало более 20 ремесленных профессий. Судя по данным писцовых книг, ремесленники составляли до 25 % всего городского населения, проживая компактно на посаде и слободах. Ко второй половине XVII в. их численность возросла до 45 % всех горожан. Подавляющее большинство составляли пищевики [3].

Проблема объединения русских ремесленников XVII в. в цехи по примеру европейских (в том числе белорусских) окончательно не решена в отечественной историографии [4]. Несмотря на это, типичный

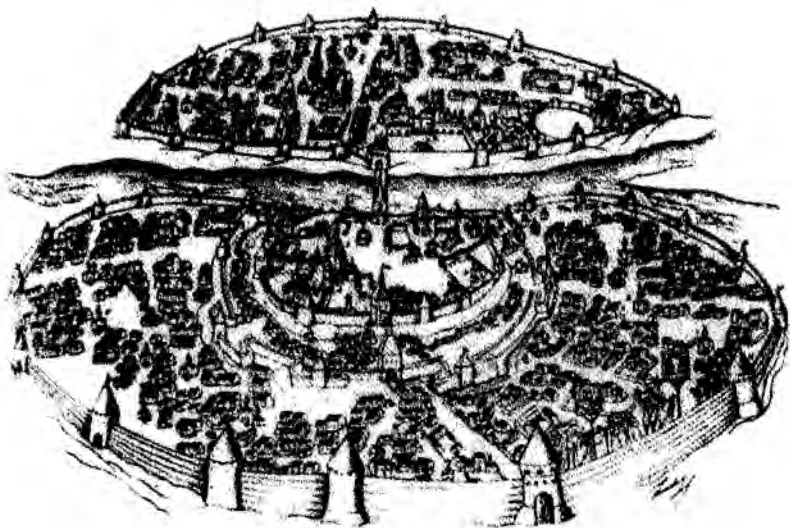
---

[1] *Носов Н. Е.* Русский город и русское купечество в XVI веке. С. 66.

[2] РИБ. Т 17. С. 303—334.

[3] *Рабинович М. Г* Ремесленники. С. 174.

[4] Новейший обзор см.: *Михальченко С. И.* Концепция М. В. Довнар-Запольского в дискуссии об организации феодального ремесла в России. С. 60—68.

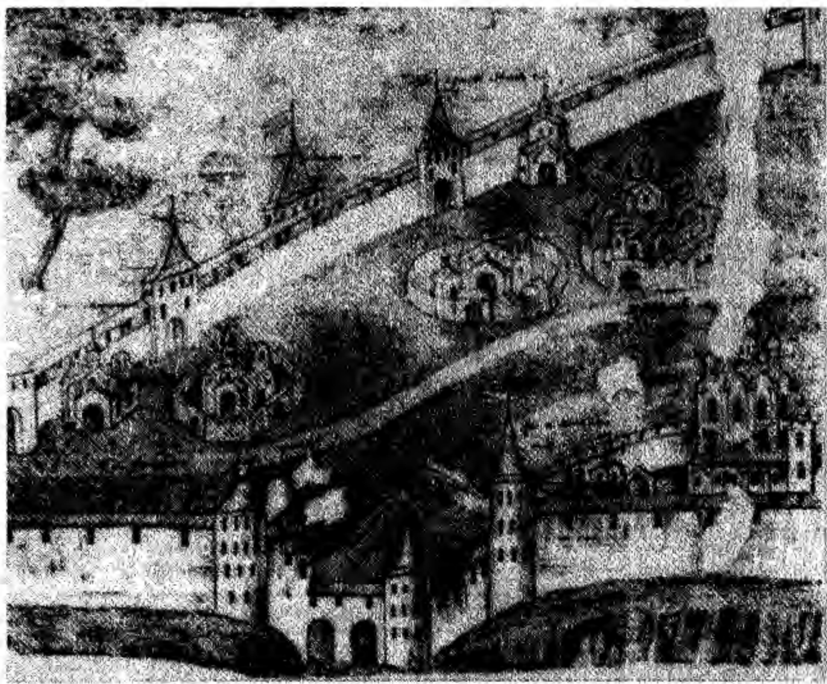


Панорама Новгорода. Середина XVII в.
(по: *Кусов В. С.* Картографическое искусство Русского государства М., 1989. Рис. № 33)

для эпохи феодализма корпоративный характер русского ремесла не вызывает сомнений у большинства исследователей. Своеобразной «заменой» цехов было объединение ремесленников вокруг церквей, которые иногда включали в свое название профессию («церковь Петра и Павла в Кожевниках», «церковь Успения в Гончарах»). Зачастую в подвалах церквей хранились готовые изделия и сырье корпорации[5]. Напомним, что организация белорусских ремесленников включала как компоненты немецкого права, так и древнерусский по происхождению патронат корпорации над церковью. Одним из свидетельств существования ремесленных корпораций русских горожан является распространение в источниках XVII в. термина «мастер», формирование системы ученичества, индивидуализация при изготовлении высоких образцов. Закономерно, что введение цехов Петром I (1722) не было принципиально новым шагом и законодательно оформляло по западноевропейским образцам существовавшее в другой модификации положение. Рост политического значения посадского населения, аналогичный общеевропейским процессам, отражает введение в Уложение 1649 г. специальной главы «О посадских людях» (гл. 19). Глава содержала 40 статей, регламентирующих различные стороны общественной жизни и быта ремесленного и купеческого населения городов России[6]. Сходные статьи, как мы уже отметили, существовали в Статуте

[5] *Рабинович М. Г.* Ремесленники. С. 174.

[6] См.. *Смирнов П. Г.* Города Московского государства в первой половине XVII века. С. 63.



Панорама Пскова. 1581 г. Иконописное изображение. 209 × 386 см.
(по: *Кусов В. С.* Указ. соч. Рис. № 31)

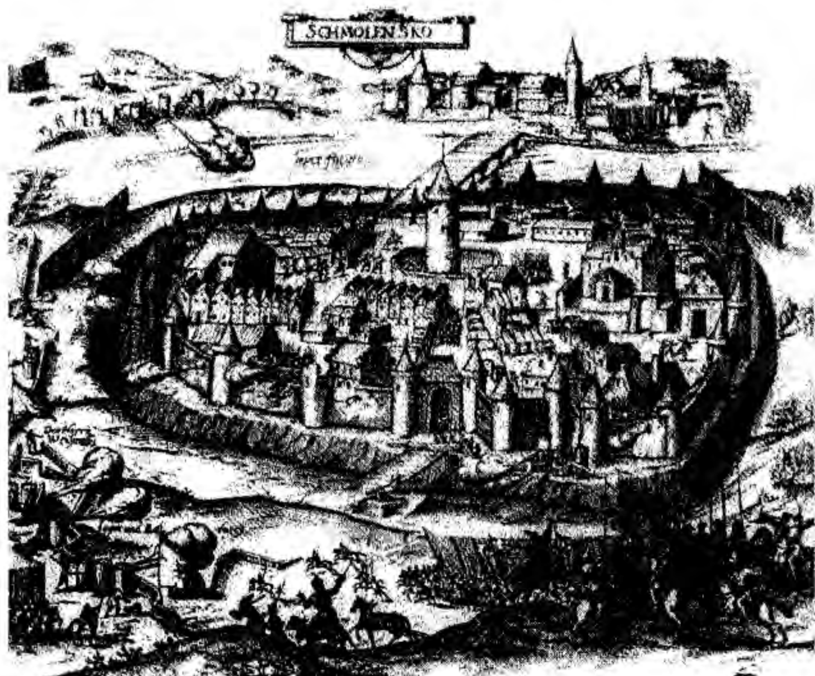
ВКЛ 1588 г., действовавшем в городах Белоруссии XVII в. Исследователи отмечают значительный рост посадского населения России во второй половине XVII в.[7] Так, по сведениям Я. Е. Водарского, только в период с 1652 по 1678 г. численность ремесленного и купеческого населения выросла на 24 %. Общая численность городского населения России с 1646 по 1678 г. выросла с 247 до 329 тысяч человек[8]. По свидетельству проезжавшего в 1680 г. по России итальянца Яна Рейтенфельса, «количество горожан во всей Московии поистине велико. Города большей частью обширны и густо населены»[9]

К сожалению, в городах Центральной России XVII в. посадское население, за вычетом отдельных случаев (об этом далее), не стало непосредственным участником ОПЦ. Исключение составила лишь верхушка купеческого сословия «гости» — обязательные участники торжеств в Москве. Между тем в городах Северо-Западной Руси в силу исторически сложившихся демократических традиций широкие не-

[7] См.: *Клокман Ю. Р.* Историография русских городов второй половины XVII—XVIII века. С. 57—58.

[8] *Водарский А. Е.* Численность и размещение посадского населения в России во второй половине XVII века. Табл. 2: Рост посадского населения. С. 278.

[9] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. 1906. № 3. Т. 218. С. 129.



Смоленск. Гравюра Георга Келлера. 1610 г.

вилегированные слои горожан были непосредственными участни- и ОПЦ. Так, вооруженные ремесленники и торговцы Новгорода икого с оружием в руках («кто с пистолетом, а кто с ружьем или кетом») участвовали в XVII в. в торжественных встречах иностран- посольств[10]. Судя по инвентарям северо-запада России, ремес- нники, как и в Западной Европе, имели личное оружие, входили в ав городского ополчения. Единственное отличие — в русских го- ах не существовало стандарта вооружения, что явствует, например, писания города Кашина:

> ...Кашинцы посадские люди, хто с каким боем: Кирилко Замусолин с протазаном, сын ево Ивашко большой з пищалью, Иван меньший з бердышом, Омелка Кункин старый и увечен, у него три сына: Степка з пищалью, Онкудька з копьем, Ганко 12 лет, бердыш, копья у всех[11].

Наряду с городским служилым дворянством, чиновниками, основ- ми участниками ОПЦ со стороны светской власти были стрельцы. данная в середине XVI в. стрелецкая пехота в XVII в. была воору-

---

[10] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 67.

[11] Город Кашин. Материалы для его истории, собранные И. Я. Кункиным (1665—

жена самым современным оружием: пищалями, гранатометами, пушками, саблями, бердышами. Каждый полк и рота стрельцов со второй половины XVII в. имели собственные знамена. Парадная (праздничная) форма полков различалась цветом кафтанов, сапог и меховой опушки шапок, яркими нашивками. Во второй половине XVII в. общая численность стрельцов в городах России составляла около 50 тысяч человек. Из них значительная часть постоянно проживали в столице. Так, в 1682 г. «на Москве было 19 полков, людей в них 14198 человек»[12]. В принятом в 1621 г. «Уставе ратных, пушкарских и других дел, касающихся военной науки» содержались строевые приемы и образцы поведения стрельцов во время парадов и официальных торжеств. Сохранившаяся русская народная пословица отражает вольный характер образа жизни стрельцов, а именно «играть на пушку», то есть делать ставку, не оплатив затем ее[13]. Замечательно, что помимо воинской организации русские стрельцы имели собственную корпорацию (братство), типичную для восточнославянского феодального города XVI—XVII вв. Напомним, что понятие «братство» до заимствования западноевропейского термина «цех» объединяло ремесленников и купцов в белорусском городе. В сохранившейся описи знамен псковских стрельцов XVII в. особо подчеркивалось, что эти знамена «братские». Упоминание о том, что знамена «строены из братских стрелецких денег» (изготовлены на средства стрелецкого братства), свидетельствуют о существовании в коллективе стрельцов общественной кассы[14]. Известно также, что стрельцы имели собственных священнослужителей, а следовательно, и патронируемые церкви[15]. Из допросов стрельцов 1698 г. видим, что именно собственные священники «их бунт одобряли», убеждая, что «царь Петр, высмотрев еретические земли, хотел ввести в Отечестве еретическую веру и обычаи»[16]. Важный для нас вывод заключается в том, что не только воинская дисциплина, но авторитет коллектива («мира») обеспечивал высокую организованность участия стрелецких полков в ОПЦ XVII в. Судя по источникам, каждый стрелецкий отряд участвовал в церемониях в строго определенном порядке следования, отражающем воинские и государственные заслуги («честь») корпорации, а значит, и общественный престиж. Аналогичная практика в отношении ремесленников и купеческих цехов (городского ополчения) существовала в официальной праздничной культуре белорусских горожан XVII в. Участниками ряда ОПЦ с конца 1620—1630 г. были солдаты («полки нового строя»). В 1680 г. в городах страны служило около 62 тысяч солдат.

Активными участниками большинства ОПЦ по традиции были священнослужители русской православной церкви. Интересно, что по-

---

[12] *Медведев С.* Созерцание кратк С. 87

[13] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 38.

[14] См.: Историческое описание одежды и вооружений российских войск. Ч. 1 С. 106. Примеч. 223.

[15] [*Голиков А.*] Дополнения к деяниям Петра Великого. С. 222.

[16] Там же. С. 217—222.

мимо церковной иерархии в крупнейших городских центрах России XVI—XVII вв. (Москва, Новгород, Псков) клирики объединялись в собственные корпорации («соборы», «сорока») во главе с выборным «старостой» — наиболее авторитетным священником. В Москве объединение духовных лиц строилось по географическому принципу, включая близлежащие приходы одного района[17] Последний факт закономерен, учитывая традиционную близость священников с посадским населением. Число клириков постоянно пополнялось за счет широких слоев горожан[18]. Согласно народной пословице, «чернецы из тех же мирян, а и миряне божьи люди». В составе своих корпораций священники участвовали в крестных ходах, сопровождавших ряд ОПЦ[19] Таким образом, как и в городах Белоруссии, всем непосредственным участникам ОПЦ русского города была свойственна корпоративность. Эта черта полностью соотносилась с универсальной европейской традицией праздничных церемоний позднего средневековья и раннего нового времени. Именно корпоративность позволяла власти достигать высокой степени организации официальных торжеств. Среди зрителей официальных праздников XVII в. были женщины, старики и дети, городские нищие («ярыжки»), мещане, приглашенные члены иностранных посольств. Многолюдность зрителей подтверждается нашими источниками.

Прежде чем мы перейдем к непосредственной реконструкции ОПЦ, необходимо охарактеризовать этнокультурные процессы в городской среде России XVII в. с точки зрения взаимодействия официальной и народной культур, соотношения традиции и новаций. Именно в городах проходил «процесс взаимодействия двух главных социальных срезов культуры „верхнего", или „элитарного", и „низового", отражавшего трудовую, бытовую и духовную практику непривилегированных слоев городского населения»[20]. В связи с этим русский город XVII в. можно рассматривать как полосу активного взаимодействия официальной и народной культур. В отличие от сельских жителей в этнической ментальности горожан более важную роль играют идеологические установки светской и церковной власти. Так, согласно источникам, широким социальным группам русских горожан XVII в. было свойственно настороженное отношение к смеху и игровым элементам народной культуры, сформированное, как мы уже подчеркивали, позицией православной церкви. Подобные взгляды достаточно подробно изложены в популярном в русской читательской среде сборнике изречений «Пчела»:

> 804 из Евангелия: Горе всем смеющимся, ибо возрыдаете и восплачете.
> 810 Иоанн Златоуст: Недостойно ни насмешникам быть, ни речей непристойностью осквернять — или быстро все переменится.

---

[17] *Романов Г. А.* Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI века. С. 46—60.

[18] *Рабинович М. Г.* Этнография русского феодального города. С. 47

[19] *Романов Г. А.* Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI века. С. 50—58.

[20] *Мыльников А. С.* Самозванчество в контексте просвещенного абсолютизма. С. 33.

811 Мосхион: Кто хочет смеяться вместе с детьми, укоризну и поношение на себя привлечет.

812 Эпиктет: Смех отгони и смеху источник не будь: легко соскользнуть и к хуле [21].

Распространение данных тенденций в мировоззрении жителей городов подтверждается памятниками русского фольклора XVII в. Большинство записанных в мещанской среде пословиц демонстрируют настороженное отношение простых горожан к смеху и игровым элементам культуры:

Велик смех, немал и грех.
Вольна баба в языке, что черт в своей музыке.
Заиграл в суръну, да попал в тюрьму.
Кто чему посмеется, тот тому и поработится.
Смехи да хи-хи вводят в грехи.
Шутил Купряшка да попал в тюряшку.
В шутках правды не бывает.
Бог сотворил попа, а черт скомороха.
Слушайте, бояре, черт песни поет.
Скоморошья примета, что в пир без привета [22].

Наиболее точно поведенческий стереотип простого русского горожанина сформулирован в высказывании персонажа городского фольклора XVII в. («Азбука о голом человеке»): «Юрил бы и играл, да Бога боюсь, а се грехъ, страхъ и людей сором» [23]. Не случайно, по свидетельству Сигизмунда Герберштейна (середина XVI в.), широкие слои горожан зачастую игнорировали проведение праздничных торжеств: «Простой люд работает, говоря, что праздник и воздержание от работы — дело господское» [24]. Это подтверждает записанная в XVII в. пословица «Денег добыть лучше гулянья». Еще в начале XIX в. в Нижнем Новгороде бытовало изречение, что «простой русский человек никогда не гуляет» [25]. Вне сомнений, обозначенные нами особенности этнической культуры русских горожан вносили существенные коррективы в развитие официальной праздничной культуры в городах России. Прежде всего власть стремилась изменить практику игнорирования широкими слоями горожан ОПЦ. Так, например, в текст Уложения 1649 г. была внесена специальная поправка (гл. 10, ст. 25) о запрете русским горожанам работать в воскресные и праздничные дни:

А против воскресных дней по вся субботы православным христианом от всякия работы и от торговли престати. А в воскресный день рядов не отпирать и ничем не торговать опричь съестных припасов (!). А работы

[21] Сокровища древнерусской литературы. С. 328.

[22] Там же. С. 343—403.

[23] *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века. С. 230.

[24] *Герберштейн С.* Записки о Московии. С. 103.

[25] *Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной › и в особенности сельских учреждений России. С. 199.

никакие в воскресный день никому не работать, да и в господские праздники быти по тому же [26].

Аналогичные распоряжения еще раньше дублировались в провинции [27] Практически каждый акт торжеств предварялся указом об обязательном участии различных социальных групп горожан. Длительный отказ от использования музыки в церковно-гражданских церемониях основывался на твердом убеждении русского горожанина в том, что «неодушевленные предметы не могут хвалить Господа» [28] Даже для учившегося в латинских школах московского белоруса Симеона Полоцкого играть на орга́нах небезопасно, это значит «сердца в радости возбуждать» [29] На обычное замечание по этому поводу иностранцев с аргументом о Псалмах и «игре Давида» русские горожане охотно отвечали, что «в Ветхом Завете это действительно есть, но в Новом уже не применяется» [30]. Подобные взгляды воздействовали на сценарий светских праздников. Об игнорировании светских развлечений в городской среде России начала XVII в. писал белорусский шляхтич Самуил Маскевич:

Никакой музыки на вечеринках не бывает, о танцах наших они говорят: что за охота ходить по избе, искать и ничего не потерпев, притворяться сумасшедшим и скакать скоморохом, считая неприличным (!) плясать честному человеку [31].

Очевидно, что под воздействием православной идеологии русские горожане считали неподобающим («неприличным») использование музыкальных, игровых и специальных эффектов в официальной праздничной культуре, оставляя за ними только область народных увеселений. Например, по свидетельству чеха Бернарда Таннера, смоленские горожане, услышав музыку труб и литавр австрийского посольства, «раскрыли рты от изумления», высказав свое удивление следующей фразой: «Как это можно молиться Богу и праздновать в то время, когда раздается игра на инструментах. Им (русским. — *А. К.*) казалось, что это скорее располагает душу к пляске» [32]. Сигнальная музыка употреблялись в русской армии XVII в., однако ее использование в ОПЦ ограничивалось. По обычаю торжественность официальных церемоний подчеркивалась «тишиной» («шли тихо и зело стройно»), а также колокольным звоном («звонили во все колокола без валовых») [33] Пред-

[26] Уложение 1649 г. Интересно, что торговля продуктами в воскресные и праздничные дни, как исключение из правил, существовала и в царской России, и в СССР

[27] *Харузин Н. К.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII века. С. 145.

[28] Посольство Конрада фан Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. С. 540.

[29] *Молева Н. М.* Музыка и зрелища в России XVII века. С. 144.

[30] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 325.

[31] *Маскевич С.* Записки. С. 61—62.

[32] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 32—33.

[33] См.: ПСЗ РИ. Т 2, № 620. С. 45.

ставители русской элиты считали, что использование музыки оправдано только на войне, но никак не во время торжеств. Русский посланник в Короне Польской докладывал, что королевские послы въезжали в Краков под звуки труб «кабы после некоторого побою» [34].

Согласно древнему обычаю, «над церковными и городскими воротами русские вывешивали иконы» [35] Например, согласно описи города Брянска (1684), «в стенах» главных Николаевских проездных ворот были «устроены две иконы, одна Всемилостивого Спаса со умолением преподобных отца Сергия да Поликарпа Брянского чудотворцев, да другая Пресвятыя Богородицы Печерских, в киотахъ» [36]. «Над крыльцом или воротами дома православного христианина всегда помещалась икона как защита от злых людей и недобрых помыслов, а также как знак исповедания веры и отличия от жилища иноверных». Причем в деревне (Приокский край) подобный обычай сохранялся до конца XIX в.[37] Существование данной традиции в городах России XVII в. представляло определенный барьер для распространения светской геральдики.

Важную роль в игнорировании европейской традиции играла политика «изоляционизма», самодержавно-православная концепция «Москва — третий Рим». Так, на вопросы иностранцев о причинах отказа от распространения новаций представители русской элиты конца XVI в. отвечали: «Наше государство болей пяти сот лет стоит, а чужеземских обычаев николи не приимывали» [38]. Примечательно, что, осуждая практику «ряженья», иерархи русской православной церкви основывались на критике католической церкви, санкционировавшей проведение карнавальных и триумфальных шествий, светских театральных постановок: «Ныне христианские дети сия творят: во одежду женскую мужие облачатся и жены в мужскую или наличники (маски), яко же в странах Латинских зло обыково творят» (Номоканон. Москва, 1639). Церковным постановлением 1620 г. предписывалось перекрещивать всех православных выходцев из Белоруссии и Украины [39] Подобный подход основывался на серьезных различиях в православной обрядности Московского патриархата и Киевской митрополии Константинопольского патриархата в первой половине XVII в.[40] Естественно, данные представления играли роль в этнической ментальности широких слоев горожан. Крайним выражением настороженного отношения горожан к иностранцам является памятник городского фольклора первой половины XVII в. «Лечебник как лечить иноземцев и их зе-

---

[34] *Юзефович Л. А.* Как в посольских обычаях ведется: русский дипломатический обычай конца XV—начала XVII в. С. 73.

[35] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 326; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 58.

[36] АИ. Т. II. № 81. С. 223.

[37] *Цеханская К. В.* Икона в русском доме. С. 73.

[38] *Юзефович Л. А.* Указ. соч. С. 79.

[39] *Огієнко І.* Українська культура. С. 79.

[40] О различиях двух церквей до реформы 1653 года см.: *Архангельский А. С.* Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI—первой половины XVII века. С. 78—82.

мель людей»[41]. Как и в средневековье, в раннее новое время важным социальным, этноконфессиональным маркером служила одежда горожан. Однако в белорусском городе XVII в. данная формула, как мы показали, начинает утрачивать детерминирующее значение: например, богатого, одетого в праздничный кунтуш православного белорусского мещанина было трудно отличить от поляка-шляхтича. В России до конца XVII в. одежда служила точным этническим и социальным маркером. Длительное время существовал запрет носить европейское платье, в том числе принявшим православие иностранцам. Характерный пример, в 1667 г. после окончательного присоединения к России Смоленска всех горожан обязали «сменить польскую одежду и одеваться по-московски»[42]. В целом для официальной праздничной культуры русского города начала XVII в., как и в XVI в., характерен отказ от европейской атрибутики официальных торжеств. Напомним, что данные элементы к началу XVII в. заняли определенное место в праздничной культуре городов Белоруссии. Сценарий ОПЦ великорусского города начала XVII в. продолжал развиваться в основном в рамках древнерусской традиции православного культа, включая ряд уникальных церковно-гражданских церемоний государственного статуса.

Наблюдаемый с середины XVII в. процесс активного распространения новаций в официальной праздничной культуре России отражал, на наш взгляд, этнокультурные изменения в городском обществе, новые тенденции в политике. Вторая половина XVII в. — время расширения культурных контактов России с Западной Европой, в которых Белоруссия (как и Украина) выполняла роль своеобразного посредника. Как образно писал В. О. Ключевский, «западноевропейская культура проникала в Россию в „одежде" белорусского (украинского) монаха, музыканта, ученого»[43] В ходе войны между Россией и Речью Посполитой 1654—1667 гг в города России были переселены тысячи белорусских ремесленников, представителей профессиональных групп горожан, связанных с организацией ОПЦ. На Валдай по указанию патриарха Никона переводится крупнейший культурный центр Белоруссии XVII в. — Кутейнский братский монастырь. Значительная роль белорусских монахов в развитии русской культуры второй половины XVII в., в осуществлении межэтнических контактов восточнославянских народов подтверждена исследователями[44]. Менее известно, что монахи-белорусы Иверского Валдайского монастыря были одними из зачинателей практики триумфальных встреч. В ноябре 1657 г ими была организована торжественная встреча патриарха Никона и царя Алексея Михайловича[45]

Очевидно, важную роль в распространении новаций играли непосредственные межэтнические контакты. Во второй половине XVII в.

[41] *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 127, 217, 221.

[42] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 32.

[43] *Ключевский В. О.* Сочинения. Т 3. С. 259.

[44] См.: *Голенченко Г Я.* Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI—середине XVII века. С. 59—69.

[45] АИ. Т. 4. № 109.

происходят существенные изменения в демографической структуре русских городов. Среди посадского и служилого населения образуется значительный слой выходцев из Белоруссии, известных как «литва», «литовские люди», «литвины-белорусцы» (то есть бывшие подданные Великого княжества Литовского)[46]. Например, в Нижнем Новгороде фиксируется слободка нижегородских немцев и «литвы» (белорусов): «Адам Борейка, Лявон Крашевский, Христофор Стрик»[47] Отражением межэтнических контактов стало возникновение русских народных пословиц, подчеркивающих фонетические особенности белорусской речи: «Разве лихо возьмет литвина, чтоб он не дзекнул»; «Только мертвый литвин не дзекнет»; «Как не закайся литвин, а дзекнет»[48]. Столица государства — Москва со второй половины XVII в. приобретает отчетливый полиэтнический характер. В «панской и мещанской» слободе проживали белорусы, составлявшие 20 % всех жителей столицы[49] С 1652 г. вновь действует уничтоженная в Смутное время Новоиноземская слобода («Кокуй»). Существовали греческий, армянский, грузинский (с конца XVII в.) кварталы[50]. Несмотря на остроту политического противостояния между Русским государством и Речью Посполитой, середина — вторая половина XVII в. стало временем интенсивных русско-белорусских контактов. Так, при осаде Соловецкого монастыря был взят в плен соловецкий старец, белорус, «литвин родом Манасия»[51]. Одно из первых описаний этнографии народов Сибири оставил сборщик ясака в Якутске белорус Адам Длужик-Каменский[52]. В то же время, русские горожане (служивое сословие) ознакомились с традициями горожан Белоруссии во время военных действий на территории Белоруссии 1654—1667 гг. Важную роль в контактах двух восточнославянских народов сыграло переселение во второй половине XVII в. части русского населения (старообрядцев) на территорию Белоруссии[53], обмен посольскими миссиями России и Речи Посполитой, торговые связи купеческого населения. Так, в 1635 г. воеводы Брянска Иван Хилков и Никита Чоглоков докладывали царю, что «из литовских (белорусских), Государь, городов многие литовские торговые люди со всякими товарами в Брянск приезжают»[54].

Для нас важно, что параллельно межэтническим контактам проходил процесс модификации некоторых традиционных элементов праздничной культуры и быта русских горожан. Так, в середине XVII в. был издан указ, запрещающий горожанам Нижнего Новгорода копи-

---

[46] См.: *Никитин И. И.* Тобольская «Литва» в XVII веке; *Климчук Ф. Д.* Восточнославянский этноним «литвины». С. 168—169.

[47] РИБ. Т 17. С. 303—334.

[48] Пословицы русского народа. С. 187

[49] *Грыцкевіч В. П.* Беларуска-рускія перасяленні у XIV—XVIII ст. С. 37.

[50] *Рабинович М. Г* Этнография русского феодального города. С. 70.

[51] АИ. Т. 4. № 248.

[52] *Dlyzyk-Kamenski A.* Dyaryusz wiezienie moskiewskiego miast i miejsc opisany.

[53] *Короткая Т. П. Прокошина Е. С., Чудникова А. А.* Старообрядчество в Беларуси. С. 32.

[54] РГАДА, ф. «Посольский приказ», д. 1, л. 31.

ровать «немецкую одежду и польскую стрижку»[55] По сведениям В. Нечаева, «уже при Федоре Алексеевиче (1676—1682) многие в Москве носили польские (белорусские) кунтуши (!), постригали усы и брили бороду по европейскому образцу»[56]. Отражением подобных процессов стало постепенное вытеснение во второй половине XVII в. древнерусского термина «посажане» белорусским термином «мещане» (от белорусского «место» — город). Интересно, что именно московские белорусы («дети Мещанской слободы») стали первыми актерами русской труппы придворного театра Алексея Михайловича[57] Ряд выдающихся деятелей культуры второй половины XVII в., выходцев из Белоруссии, внесли значительный вклад в развитие городской культуры России, становление новых праздничных форм: панегирической поэзии, театра, эмблематики и геральдики, музыки, партесного пения. Среди них Симеон Полоцкий (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович); уроженец Пинска Епифаний Славинецкий; автор первого восточнославянского трактата по теории музыки Миколай Дилецкий; конструктор нотопечатного станка Симон Гуковский; полочанин хорист Ян Кокля; гравер Леонтий Тарасевич (родом из Глуска); писатель и переводчик Ян Белобоцкий (бывший протестант из Слуцка); переводчик Тимофей Каменевич-Рвовский; основатель первого русского любительского театра Иван Подборский; органист Казимир Василевский; мастер «белорусский рези» Клим Михайлов[58]; «птенец гнезда Петрова» — Илья Копиевский и другие. Потенциал данной темы еще не исчерпан[59]. Однако очевидно, что российско-белорусское этнокультурное взаимодействие в «элитарном» срезе находило свое глубинное отражение в демократической культуре русских горожан, в том числе в распространении новаций праздничной культуры.

Важную роль в обозначенных процессах сыграла проводимая с 1653 г. реформа русской православной церкви. Не касаясь сложной проблематики реформы, отметим, что богослужебные изменения проходили по «греческому» образцу, традиционному для белорусских земель, находящихся в юрисдикции Константинопольского патриархата. Выходцы из Белоруссии стали проводниками традиционных для них и новых для русского общества праздничных церковных актов (риторики, религиозных рождественских пьес, публичных проповедей, использования светских, зрелищных элементов в процессиях, партесного пения, панегирической поэзии). Русское городское общество раскололось, большинство безболезненно приняло новации, в том числе в праздничной культуре церкви, меньшинство ушло в жесткую оппо-

---

[55] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 80.

[56] *Нечаев В.* Малорусско-польское влияние в Москве и русская школа XVII века. С. 77.

[57] *Тихонравов Н. С* Русские драматические произведения. Т 1. С. 400.

[58] Именно мастера резьбы по дереву строили временные сооружения ОПЦ.

[59] См., напр.: *Абецедарский Л. С.* Белоруссия и Россия: очерки русско-белорусских связей второй половины XVI—XVII века; *Голенченко Г Я.* Белорусы в русском книгопечатании. С. 99—119.

зицию, рассматривая церковные нововведения как угрозу традиционной культуре и быту народа. Сложное общественно-религиозное движение старообрядцев было направлено и против нововведений в праздничной обрядности церкви. Одно из важных направлений в литературе старообрядцев — неприятие «внешней» «латинской» риторики [60]. В представлении ортодоксов, православная «соборность» не нуждалась в индивидуальной «еретической» рассудочности. По нашему мнению, подобные взгляды полностью соответствовали традиционной этнической ментальности русских горожан. Так, в городском фольклоре XVII в. фиксируются важные по содержанию пословицы: «Римская (!) лесть — мнимая честь» [61]; «Хвастливе говорить не велике промысел» [62].

То есть, с точки зрения простого горожанина, использование панегириков («похвалы») неуместно, противоречит русской православной этике и является «мнимой» (ложной) честью. Именно поэтому во всех ОПЦ русских горожан первой половины XVII в. использовались строго формализованные тексты. Интересно, что главный идеолог старообрядчества Аввакум Петров в многочисленных сочинениях резко выступал против нововведений праздничной обрядности, обвиняя в их распространении выходцев из Западной Руси («униатов и костельников»). Так, Аввакум критиковал изменение движения крестных ходов (против солнца) и партесное пение:

> Нам они, поганцы (язычники. — *А. К.*), в товарищи не надобны. А никонияне пускай да идут о левую с крыжами (белорусское «крыжи» — кресты. — *А. К.*) и с партесным пением [63]

И далее:

> Безответны вы, никонияне, пред Господом Богом. Солнъце, и луна, и звезды, и самое небо кругом впосолонь (по солнцу) вертится, а вы святая церкви около ея ходите противу солнца и всея твари а не во посолонь ходите по преданию [64].

Аввакум критикует также новые элементы праздничной одежды иерархов, в частности, удлиненную форму клобука, сравнивая его с дьявольскими рогами:

> Отпиши ко мне, како живут отщепенцы, блядины дети, новые унияты (!), кои в рогах ходят, понеже отец их диавол, бляди и лжи начальник, их тому же научил лгать и прельщать (!) народы [65]

[60] *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. С. 167—209.
[61] См.: Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту. С. 391.
[62] Псковские пословицы и поговорки XVII века в записи Тенни Фенне. С. 343.
[63] *Аввакум.* Послание царевне Ирине Михайловне. С. 537.
[64] *Аввакум.* Всем… ищущим правды. С. 567.
[65] *Аввакум.* Феоктисту. С. 548.

Проводит прямые аналогии между гибелью Византии (1453) как наказанием за союз греков с латинским Римом и болезненной смертью Алексея Романова за союз с религиозными белорусскими деятелями:

> Своего царя Константина, потеряв безверием, предали турку, да и моего Алексея в безумии поддержали костельники [66].

Интересно, что постоянные ссылки Аввакума на «униатов и костельников» не сводятся к полемическому приему и не лишены реальной основы. Так, полным титулом униатского греко-католического монаха ордена базилиан подписывал свои сочинения в Москве белорус Симеон Полоцкий [67] В целом динамичный переход власти от настороженного отношения к белорусам в первой половине века к их интеграции во второй половине века привел, на наш взгляд, к окончательному разрыву между сторонниками старого благочестия и сторонниками реформ, исключив возможность компромисса между ними. Принципиальное изменение ситуации означало перемены в этнокультурной среде русских горожан. С другой стороны, как отмечает Т. А. Бернштам, во второй половине XVII в. власть «встретилась с серьезными трудностями в связи с расколом и переходом в „староверие" большого количества русского и иноэтнического населения» [68]. В этих условиях государство, безусловно, стимулировало развитие официальной праздничной обрядности, рассматривая ее в том числе как средство пропагандистской борьбы с расколом. Наши источники подтверждают активизацию позиции власти в области официальной праздничной культуры. В современной этнографии признано, что этническая культура заимствует те элементы чужих культур (культурные новации), к восприятию которых она уже подготовлена ходом собственного развития. В то же время явления этнической культуры не обязательно должны быть ограничены одним этносом, они могут быть присущи ряду этносов. Главное — осознание их в данном этносе как «своих», ощущение эмоциональной и символической связи с данным этносом [69] Ряд новаций в официальной праздничной культуре городов России (как и Белоруссии) самого различного происхождения стали частью собственной этнической культуры. Ряд элементов русской городской культуры имел характер «самодвижения», «внутренней эволюции» и вытекал из этнокультурной реальности того времени. По интересным сведениям А. В. Позднеева, первые образцы силлабической поэзии были созданы «до приезда Симеона Полоцкого в Москву, в кругах, связанных с патриархом Никоном» [70]. Судя по источникам, в XVII в. происходит рост городского самосознания, связанный

---

[66] *Аввакум.* Послание Царю Федору Алексеевичу. С. 539.
[67] *Былинин В. К., Звонарева Л. У.* Поэзия Симеона Полоцкого. С. 7
[68] *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия. С. 95.
[69] *Арутюнов С. А.* Инновации культурные. С. 46.
[70] *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII---XVIII веков. С. 26.

с расширением роли посадского населения в национальной культуре. Отражением данных процессов является комплекс русских народных пословиц XVII в., посвященных темам городского патриотизма[71]. Среди них:

— Архангельск город всему морю ворот.
— Новгород щекочет: к поезду ехать не хочет.
— Новгород нижней — сосед Москве ближней.
— Азов был славен, Смоленск страшен, а Вилна дивна.
— Каков город — таков обычай.
— Запор мал великим городом владеет.
— Москва что доска: спать широка, да везде гнетет.
— Оглянись назад: не горит ли посад.
— На худе городе и Рома дворянин[72].

Ряд пословиц отражают столкновение традиций и новаций в праздничной жизни горожан XVII в.:

— Цветное платье в большое место несет.
— Не наша еда лимоны, есть их иному.
— Стрельба любит похвалу.
— Римская лесть — мнимая честь.
— Денег добыть — лучше гулянья.
— Упал дед с печи не видаючи встречи.
— Поп и петух едчи поют и не едчи поют.
— Звонок бубен за горами, а к нам придет, что лукошко[73]

Для XVII в. характерна напряженность между мещанами и окрестным крестьянским населением. Из жалобы земского старосты Ярославля Дмитрия Ожегина (1669) на монастырских и помещичьих крестьян узнаем, что «крестьяне всяким торгом и ремесленными промыслами промышляют, вытесняя посадских людей с городского торга»[74]. Некоторые источники отражают традиционное для нового времени «пренебрежительное» отношение горожан к сельским жителям. Церковные власти Шуи жаловались в 1649 г. на языческие обряды и игрища горожан, когда «после Рождества Христова в первое воскресенье Петеха Васильев, да Курдюк, Иванова дети, да Семен Васильев, Микулин, да Савелий со товарищи со кобылкой ходили» и при этом «со Павловых крестьян шапки схватывали» (!)[75]. Заметен рост социальной напряженности внутри посадского населения, простонародье жаловалось, чтобы «посадские земские старосты и целовальники, и денежные сборщики, и мужики богатые, и горланы мелким людям обид и

---

[71] В настоящее время известно 3 сборника русских народных пословиц XVII в. Первый составлен немецким купцом Тенни Фенне при посещении Пскова в 1607 г., методом опроса горожан. Второй содержит материалы польских и белорусских сборников XVII в. Третий — вывезен из Вологодского края.

[72] Сокровища древнерусской литературы. Мудрое слово Древней Руси. С. 343—403.

[73] Там же.

[74] *Тимошина Л. А.* Беломестцы в Ярославле и Костроме в XVII веке. С. 269.

[75] *Божерянов И. В.* Указ. соч. С. 16.

насильств ни в чем не чинили»[76]. По-видимому, существовали определенные противоречия между русскими горожанами и иноэтническими слободами. Так, в наказе стрелецкому полковнику Семену Ружинскому в Архангельск (12.01.1689) особо подчеркивалось: «А на посадских бы и на немецких дворах да тебе же полковнику смотреть накрепко, чтобы русские люди с иноземцами задору и драки меж себя не чинили»[77] В этих условиях одной из целей организации ОПЦ было снятие противоречий между различными социальными и этническими группами горожан, снижение уровня противостояния, угрожавшего целостности городского коллектива. Отметим, что роль собственно западноевропейских слобод в передаче новаций праздничной культуры незначительна. Во время религиозных и светских торжеств шведского и немецкого двора в Новгороде Великом «двор должен быть заперт и недоступен для всех посторонних»[78]. Между тем ОПЦ Новгорода проходили с участием вооруженных ремесленных корпораций, с использованием геральдических и специальных эффектов. Еще в допетровский период возникает ряд новационных указов, регламентирующих проведение ОПЦ в городах России и, что более важно, содержащих изменения в системе древнерусского этикета[79]

Таким образом, обозначенные процессы свидетельствуют о генезисе урбанизированного типа национальной культуры, вызванного ростом значения городов, разделением быта и культуры города и деревни. С другой стороны, этнокультурные новации в городской среде России XVII в. стимулировали развитие принципиально иной, отличной от сельской, модели городского праздника.

3. 2. Государственные праздники и торжества

В этнокультурном плане XVII в. был переходным для России — от средневековой культуры к развивающейся в тесных контактах с Западной и Восточной Европой городской культуре нового времени. Именно в XVII в. оформляется календарь государственных праздников, развертываются процессы европеизации городской среды. Государственный статус приобретают некоторые «Двунадесятые праздники» русской православной церкви (Крещение Господне, Вербное Воскресенье), церковно-гражданские церемонии (праздник Новолетия). В XVII в. происходит становление новой династии Романо-

---

[76] *Смирнов П. П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII века. С. 219—279.

[77] АИ. Т. 5. № 176.

[78] *Рыбина Е. А.* Иноземные дворы в Новгороде XII—XVII веков. С. 86, 124—128.

[79] См.: Указ от 29.06.1668. «О не сидение всяких чинов люди на лошадях и о снятии шапок когда будут ходы с иконами, а также во время праздничного выхода Великого Государя (ПСЗ РИ. Т. 1. № 430. С. 747); Наказ новгородского митрополита Корнилия (1687) (АИ. Т. 5. № 152).

вых. Примечательно, что начало века ознаменовано правлением первого в истории патриарха Московского и всея Руси Иова (1589—1607), заканчивается век правлением десятого, последнего (до 1917 г.) патриарха русской православной церкви Адриана (1690—1700). Таким образом, XVII в. в праздничной культуре России — время активного поиска властями новационных форм ОПЦ, развития в русских городах собственного «московского» канона церковно-гражданских торжеств.

Возникнув в рамках православного культа, церковно-гражданские церемонии России имели ряд черт, отличных от универсальной европейской традиции официальных торжеств (включавшей триумфальные шествия, исполнение музыки, специальные эффекты). В то же время имевшие государственный статус публичные обряды русской православной церкви проходили с использованием ряда уникальных приемов, отражали этнокультурную специфику праздничной обрядности русских горожан.

После Смуты (времени активного столкновения русского общества с западной культурой), несмотря на официальную апологию «тишины», государственной практикой становится динамизм[80] В контексте идеи «Москва — третий Рим» формируется миссионерская концепция объединения всех православных земель под властью Москвы. К середине XVII в. она реализуется в ряде политических успехов. В 1654 г. (8 января) по решению Переяславской рады к России присоединяется Украина. В 1654—1655 гг. в ходе войны с Речью Посполитой русская армия занимает этнические белорусские земли Великого княжества Литовского со столицей Вильня. В правление Алексея Михайловича Романова формируется идея о необходимости завоевания у турок столицы бывшей Византии — Царьграда. Мысль «отвоевать твердыню православия» настойчиво проводили находившиеся в Москве греки. Так, греческие деятели советовали царю Алексею Михайловичу, воспользовавшись ослаблением Оттоманской Порты из-за ее борьбы с Венецией за Крит, осуществить «древнее предсказание» — отвоевать у мусульман Константинополь. В этом случае царь должен занять престол Константина Великого, а московский патриарх Никон стать вселенским патриархом[81]. По-видимому, данные настроения отражали позицию правящей элиты России. Не случайно в постановках в честь приезда Алексея Михайловича в Полоцк белорус Симеон Полоцкий последовательно сравнивал царя с Константином Великим. В панегирической пьесе «Метры на пришествии в град от чистый Полоцк» (5 июля 1656 г.) один из студентов-актеров обращался к русскому царю:

Жий другии Константине, вторий Владимеру,
Розшыр православную во всех краях веру[82]

---

[80] См.: *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских времен. С. 184.

[81] *Фонкин Б. Л.* Греческое книгописание в России в XVII веке. С. 29.

[82] Император Константин Великий (285—338) вел ряд победоносных войн, признал христианство официальной религией Римской империи.

Вторый Константине, Алексию царю,
Всего Востока верный господарю...
Се тебе чает град Новаго Рыма,
Мнячи тя быти свойго Константина [83]

Таким образом, в противовес обычному захвату новых земель Симеон Полоцкий проводит миссионерскую идею объединения под патронажем России всех православных земель, включая бывшую Византию. В панегирике «Стих на счастливое возвращение его милости из-под Риги» Симеон Полоцкий предрекает московскому царю победу над турками-мусульманами и их священным символом — двурогим полумесяцем. Наконец после избрания Алексея Михайловича великим князем Литовским и выдвижения его кандидатуры на польскую корону (9 октября 1656 г.) поэт прямо проводит мысль о захвате Стамбула:

Светыш, о слонце, в полском горызонте,
Даст Бог, засветыш и на Чермном Понте [84].

Аналогичные призывы содержали девизы боевых русских знамен середины—второй половины XVII в. Важно, что популярные в элитных слоях русского общества надежды на скорое освобождение от власти «басурман» захваченного в 1453 г Константинополя проникли в народную среду. Так, в близкой по стилистическим особенностям к фольклору «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» отражена мысль о том, что:

Какъ предки ваши, бусурманы, учинили над Царемградом — взяли ево взятьем! Убили в нем государя, царя храброго Константина благоверного [85]. Побили христианъ в нем многие тысящи — тмы. Обагрили кровию нашею христианскую все пороги церковныя, до конца искоренили все веру христианскую. Такъ бы намъ над вами учинить нынече с обрасца вашего! Взять бы его, Царьград, взятием из рукъ ваших. Убить бы против того в нем вашего Ибрагима, царя турского, и со всеми вашимя бусурманы, пролить бы такъ ваша кровь бусурманская нечистая [86].

Вышесказанное имеет самое непосредственное отношение к развитию ОПЦ. Середина XVII в. была ознаменована массовым перемещением в Московское царство множества святынь, составлявших прежде славу Царьграда как центра восточного христианства [87] Например, в сентябре 1652 г. в Москву перенесены мощи Григория Богослова, в октябре 1653 г. — древняя заступница Византии Влахернская икона Божьей Матери. На наш взгляд, в городах России XVII в. осуществляется попытка оформления сценария государственных празд-

[83] *Полоцкий Симеон.* Вирши. С. 28.
[84] Там же С. 34.
[85] Константин XII Палеолог — последний византийский император, погибший при штурме Константинополя 29 мая 1453 г.
[86] ПЛДР. XVII в. Кн. 1. С. 146.
[87] *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. С. 136.

ников по византийскому имперскому образцу. Обычно традицию триумфальных шествий в странах Европы однозначно связывают с наследием древнеримской культуры и эстетики западноевропейского Возрождения. Между тем обычай триумфальных шествий победителя сохранялся в православной Византии почти во всех подробностях со времен Римской республики и включал использование музыки, геральдики, панегирической поэзии. «Триумф» входил в число актов официального церемониала, его порядок подробно описан в «Книге церемоний» императора Константина Багрянорядного (607—615)[88]. Судя по источникам, образец Византии играл не последнюю роль в русской культуре XVII в. Известно, что Алексей Михайлович Романов колебался накануне открытия первого русского театра «как вещи новой и некоторым образом языческой», и только пример театрального искусства православной Византии убедил монарха принять положительное решение[89]. Примечательно, что первый из «триумфов» в городах России состоялся в Москве, в ноябре 1655 г. по случаю победоносного возвращения «Великого Государя из литовского похода» и взятия столицы ВКЛ — Вильни (8 августа 1655 г.). Грандиозные торжества в честь присоединения Белой Руси проходили при активном участии греческих «вселенских» патриархов, с использованием ряда новаций (музыка, геральдика, триумфальное шествие)[90]. Патриарх Никон произнес в честь Алексея Михайловича Романова панегирик, в котором сравнил царя с императором Константином Великим[91]. С подобной речью обращались в Полоцке (октябрь 1656 г.) к русскому царю по-латыни белорусские студенты:

Sol velut, stellas post ea, post agmina, triumphas.
Ast numeratos praebens faelix trophea triumphas,
Post nitilis tellis super astra corollas[92].

В современной этнографии город рассматривается как полоса активного взаимодействия официальной (элитарной) и народной культуры[93]. Новые тенденции в развитии праздничной обрядности находили свое отражение в массовом сознании широких слоев горожан. Для официальной праздничной культуры городов России XVII в. характерна тенденция к интеграции различных элементов культурных традиций Запада и Востока, включению их после модификации в собственный этнокультурный контекст. Городской праздник России обнаруживает чрезвычайное многообразие составляющих его элементов, с трудом укладывающихся в законченную теоретическую схему. Особую роль играет определенная фрагментарность источников дан-

---

[88] *Диакон Лев.* История. С. 17, 172.
[89] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 88; *Финдензейн К. В.* Указ. соч. Т. 1, вып. 3. С. 316.
[90] ПСЗ РИ. Т. 1, № 171.
[91] *Рущинский А. П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. С. 93.
[92] *Полоцкий Симеон.* Вирши. С. 38.
[93] *Юхнева Ю. В.* Изучение города как этнографическая проблема. С. 143.

ной тематики, «окказиональный» характер материальной культуры. Важное значение приобретает классификация официальных праздников. Предложенная нами типология позволяет реконструировать официальный праздничный ландшафт русского города XVII в. Центром торжеств, в отличие от народных гуляний, всегда была административная площадь города, образующая с культовыми постройками центр официальной жизни русских горожан. В связи с этим существовало четкое размежевание праздничного дня, закрепленное в тексте Уложения 1649 г. Согласно статье 25 главы 10, все ОПЦ («крестные ходы») проходили до обедни, и только затем разрешался торг и праздничные увеселения[94]. Для всех торжеств характерна подчеркнутая демонстрация иерархии. Участники следовали строго разработанному сценарию, в порядке, отражающем общественное значение и престиж определенной социальной группы горожан («кождъ в своих местах»)[95] Власть специальным указом определяла круг участников ОПЦ: воинских подразделений, дворянства, духовенства, верхушки посада. За неявку участника ожидали репрессивные санкции:

> И буде кто из вас по тому смотру объявится в нетех, и тем за то их ослушание быть в великой опале, и из вышних чинов написаны будут в нижние чины безо всякое пощады[96].

Накануне в Стрелецком приказе поднималась «роспись» порядка и места участия в торжестве стрелецких полков:

> Четвертый полк, который постоянее и прибыльнее повысить и написатьево в Стрелецком приказе в росписи четвертым... И для того Иванова полку Морева указали быть пятым полком и в росписи, в стрелецком приказе написать ево под Петровым полком Борисова...[97]

По справедливому утверждению А. П. Богданова, сравнительная «честь» полков определялась не конкретным номером, а сменой мест в росписи Стрелецкого приказа[98]. Строгий иерархический порядок сохранялся для священников русской православной церкви. Церковные акты требовали, «чтобы священники и диаконы собиралися все безобленно и ходили благочинно в ряд... а не без устроения безчинно»[99]. Царские указы обязывали быть на официальных торжествах «патриаршим и властелинским и монастырским служкам»[100]. В крестные ходы священнику ни в коем случае нельзя было идти пьяным (значит, такие случаи имели место). За неявку на сопровождавшие

---

[94] Уложение 1649 года.

[95] См., напр.: ПСЗ РИ. Т. 2. № 648.

[96] Именной указ Федора Алексеевича от 7 мая 1680 г. «О встрече польского посла» (ПСЗ РИ. Собрание первое. Т 2. № 821).

[97] Россия при царице Софье и Петре I. С. 195, 199.

[98] Там же. С. 195.

[99] АИ. Т. 5. № 152.

[100] ПСЗ РИ. Т. 1. № 611. С. 1014.

большинство ОПЦ крестные ходы священника ожидало наказание[101] Отметим, что иерархия сохранялась и в семейных праздниках русских горожан. В памятнике «посадской» литературы XVII в. «Повесть о горе и злочастии. Как горе-злочастие довело молотца во иноческий чинъ» главного героя «посадили за дубовый столъ, не в большее мѣсто, не в меньшее, садятъ ево в место среднее, где седят дѣти гостинные»[102]. Сохранились русские народные пословицы подобного содержания:

— Чин чина почитай, а меньший садись на край;
— Не мое место впереди сидеть, мое место при куту, в углу[103].

Иерархия во время ОПЦ отражала корпоративное устройство феодального общества. С другой стороны, одной из главных целей ОПЦ было интегрирование единства социальных групп русских горожан, снятие противоречий между ними, пропаганда государственной идеологии.

В развитии официальной праздничной культуры XVII в. можно условно выделить три этапа:

1. Первая половина XVII в. — начальный этап; ведущая роль принадлежала имевшим государственный статус праздничным публичным обрядам русской православной церкви;

2. Вторая половина XVII в. — усиление роли собственно государственных праздников. Распространение светских, зрелищных атрибутов на все сферы официальной праздничной культуры;

3. Ранний период правления Петра I (1682—1700) — активизация реформирования официальной праздничной культуры и быта горожан на основе русской городской традиции и европейских новаций.

Длительное время официальная праздничная культура России развивалась (как и в Белоруссии) в рамках древнерусской традиции и православного культа. Рассуждая от противного, иностранные путешественники подчеркивали типологическое несовпадение с привычным для европейца сценарием официальных торжеств, ярко выраженную этнокультурную специфику русских церемоний. Например, при въезде в 1602 г. в Москву принца Датского Даниила «люди не могли бить в барабаны или играть на трубах, но должны были ехать совершенно тихо, так как русские не дозволили этого, говоря, что она (музыка. — *А. К.*) не принадлежит к числу мирских удовольствий»[104]. В дневнике герцога шлезвиг-голштинского отмечено, что новгородский посадник Михаил Глебович просил герцога, «чтобы его трубачи не трубили ни в поле, ни в городе, ибо здесь это не в обычае»[105] Данная черта полностью соответствует этнической ментальности рус-

[101] *Романов Г. А.* Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI века. С. 54.

[102] ПЛДР XVII в. Кн. 1. С. 32.

[103] Пословицы русского народа. Т 2. С. 185.

[104] Даниил, принц из Бухова. С. 69.

[105] *Гюльденстиерне А.* Путешествие герцога Шлезвиг-Голштинского в Россию. С. 15, 16

ских горожан. В городской культуре России XVII в. народная струя была исключительно сильной. Унаследованная от предыдущих поколений народа духовная культура горожан, способы украшения пространства, типы традиционной одежды, предметы материальной культуры служили важнейшим средством этнической идентификации. Важную роль в формировании и развитии официальной праздничной культуры русского города выполняла обрядность православной церкви. Например, в июне 1614 г. горожане Астрахани встречали воевод — князей Ивана Одоевского и Семена Головина. Торжественная встреча включала выход мещан и духовенства «от собора и всех церквей» к главным Никольским воротам с крестным ходом, с иконами и хоругвями, под непрерывный колокольный звон. Стрелецкие отряды встречали воевод за городом [106]. Первого июня 1619 г. горожане Нижнего Новгорода встречали нового воеводу Петра Головина. Посадские люди вышли к воротам с иконами, хоругвями, под колокольный звон. При встрече мещане поднесли воеводе на блюде «въезжее» — 150 рублей. Монастырский казначей Савватий вручил воеводе по русскому обычаю «хлеб-соль». На городской площади в присутствии всех горожан был зачитан «наказ» — царская инструкция воеводе о порядке управления [107] В 1635 г. горожане Москвы встречали царя Михаила Федоровича Романова, возвращавшегося из села Тайницкого: «За посадом царя с хлебом (!) велели встретить... гостей и гостиной сотни торговым и черных сотен всяким людям» [108]

Триумфальные встречи посольств были длительное время неизвестны городской культуре России. Иностранные источники первой трети XVII в. отмечают общее обеднение зрелищной стороны «встречи». Устойчивыми элементами русского дипломатического обычая был строй стрельцов, выставленных в городе по маршруту следования посольств: ...несколько тысяч стрельцов, расставленных по обе стороны городских улиц... от крайних наружных ворот до Посольского дома» [109] Удивление европейцев вызывал также колокольный звон во время светских торжеств, традиционный «знак большой радости у русских» [110]. Так, например, проходила в 1635 г. встреча посольства ВКЛ:

> Лета 7143 пришли к Москве литовский посол, с ним литовских людей (то есть белорусов и литовцев) до 1000 человек. Встреча была велика и честна. Стояли на большом Посольском дворе. А на карауле стояли стрельцы по пол третьяста человек по переменам [111].

Примечательно, что первый опыт «европеизации» традиционного сценария ОПЦ русских горожан относится к периоду правления Лже-

---

[106] Отписка воевод И. Одоевского и С. Головина стрелецким головам о порядке встречи в Астрахани (от 29.05.1614) (АИ. Т 3. № 280).

[107] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 11.

[108] *Рабинович М. Г* Очерки этнографии русского феодального города. С. 95.

[109] *Олеарий А*. Указ. соч. Кн. 2. С. 131.

[110] Даниил, принц из Бухова. С. 69; *Олеарий А*. Указ. соч. С. 8, 29, 131.

[111] Мазуринский летописец. С. 162.

дмитрия I (1605—1606). Триумфальный въезд Лжедмитрия в Москву 20 июня 1605 г. и «жолнеров (солдат. — *А. К.*) двоих полков» впервые сопровождала музыка! По свидетельству участников шествия белорусских шляхтичей Николая Олесницкого и Александра Гонсевского: «Когда въехали до брамы Замковой, музыка польская на горце с окон играла песни» [112]. Участник триумфального въезда в Москву в 1606 г. белорусский шляхтич Александр Диаментович в своем дневнике записал:

> Переехав через Москву-реку по мосту, искусно устроенному без свай, на канатах, мы вступили в триумфальные ворота (!) между двух рядов множества московитян, довольно опрятно одетых, тут находился скрытно и сам царь (Лжедмитрий I. — *А. К.*) [113]

Присутствие самозванца в новой для русских горожан церемонии являлось, на наш взгляд, сознательной установкой Лжедмитрия I, соответствуя общему направлению его политики [114]. Въезд Марины Мнишек в Москву 2 мая 1606 г. описан в ряде источников. Торжественное шествие придворных, шляхетской конницы по улицам столицы сопровождала игра музыкантов. Лжедмитрий I «велел по накрам и по литаврам бити и в трубы трубити... едучи... в рожки и в иные многие игры литовского (белорусского. — *А. К.*) обычая играли». У Спасских ворот шествие встречали 50 барабанщиков и 50 трубачей, набранных из местных музыкантов. По свидетельству голландца Паярле, «они (музыканты. — *А. К.*), производили шум несносный, более похожий на собачий лай, нежели на музыку, оттого что барабанили и трубили без всякого такта, как кто умел» [115]. Западноевропейская атрибутика въезда в 1606 г. в Москву войск польского гетмана Жолкевского сохранилась на фреске епископского дворца города Кельды (1635—1642) в Польше [116]. Судя по косвенным данным, в Москве по инициативе Лжедмитрия I состоялся грандиозный фейерверк. Подобная новация не могла не оказать шокирующего воздействия на русских горожан. Современники так оценили акцию царя:

> Отеческие законы ни во что жь положити и сотвори же некое бесовское игралище, и оттуду хитростию некакою оно огнь изводя [117]

Первые тенденции закрепления в сценарии ОПЦ светских, зрелищных элементов культуры относятся к русскому дипломатическому обычаю тридцатых годов XVII в. В 1630—1632 гг. в солдатских полках

---

[112] Дневник происшествий московских и посольства ВКЛ в Москву пана Николая Олесницкого и пана Александра Гонсевского, писанный в 1606 г. в Москве. С. 97

[113] *Диаментович А.* Записки. С. 216.

[114] *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ. С. 17.

[115] *Думин С.* Царица Марина. С. 51.

[116] Biuletyn Histori Srtuki. 1951. T. 13, № 1. S. 80—83.

[117] *Васильев В.* Старинные фейерверки в России (XVII—первая четверть XVIII в.) С. 12.

нового строя под руководством офицеров-иноземцев внедряются искусство барабанного боя, знамена с геральдическим изображением. Для потешной палаты Михаила Федоровича Романова выписываются профессиональные белорусские музыканты («варганисты»)[118]. В грандиозной по количеству участников (более 16 тысяч русских горожан) встрече турецкого посольства 17 сентября 1633 г. используются музыка и геральдика. Однако, по оценке очевидца, «в этом огромном войске можно было сосчитать не более 6 знамен и всего 6 трубачей»[119] Среди знамен солдатских полков были: «белого атласа с изображением двуглавого орла» (герба России); с тремя коронами, окруженными лавровым венком, с девизом по латыни «Virtute supero» («Доблестью побеждаю»); три синих с белым с изображением, соответственно, грифа, улитки, руки с мечом и девизами; два красных, одно из которых с изображением «двуликого Януса». Подчеркнем, что развитие светских, зрелищных элементов инициировалось практикой посольских встреч европейских делегаций. Так, в 1647 г. новгородский воевода Федор Хилков докладывал, что «сделали вновь для посольские встречи (!) и провожанья 13 знамен тафтянных и дорогильных»[120]. Григорий Котошихин в своем сочинении подчеркивал, что когда «приезжали крымского хана и ногайские и калмыцкие послы, и им встречи не бывает»[121].

Новый этап в развитии официальной праздничной культуры русских горожан относится к времени правления Алексея Михайловича Романова и соответствует новым тенденциям в политике. Образцом для государственных праздников в городах России становится сценарий триумфального въезда в столицу в ноябре 1655 г. царя Алексея Михайловича по случаю победоносного возвращения русского войска из «литовского» похода. Описание праздничной церемонии включало 35 параграфов, отражающих грандиозный характер торжеств[122]. Посадские люди, духовенство, дворяне, чиновники, стрельцы встретили русское войско во главе с царем «у Земляного вала». В праздничном шествии по направлению к Красной площади участвовали «Великий Государь», двор, духовенство «всех московских церквей», верхушка посада («гости»), подразделения русской армии. Среди зрителей было «всенародное множество всех чинов и иных званий людей», а также делегации иностранных посольств. Большой крестный ход духовенства возглавлял патриарх Никон «в бискупской (!) шапке»[123] и «два вселенских патриарха Антиохийский и Иерусалимский». Священники шли в строгом порядке «в ризах по два человека в ряд». Для обеспечения бóльшей зрелищности (направленности действия на зрителей) все предметы православного культа (иконы, свечи, богослужебные книги) были закреплены «на длинных жердях». Впереди хода несли «великий

---

[118] *Келдыш Ю.* История русской музыки. С. 124.

[119] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46.

[120] ДАИ. Т. 3. № 53. С. 184.

[121] *Котошихин Г* О России в царствование Алексея Михайловича. Ст. 17.

[122] ПСЗ РИ. Т. 1. № 171. С. 373—378.

[123] От белорусского термина «бискуп» — епископ.

златом оправленный фонарь, а в нем горели многие вощаные свечи, а несли тот фонарь два священника на жерди, а при нем четыре злаченные круглыя звезды и крест великий. После людей духовных перед Царским Величеством шли многие робята в белых одеждах (царские певчие. — *А. К.*), которые листы в руках держали (!) и по них пели... Архиепископ Тверской нес перед Великим Государем крест Константина Великого» (!) [124]. За ним трое солдат несли государственный флаг, «герб Царского Величества орел на драгоценном покрове, вышит золотом». Царь и бояре шли в окружении прекрасно убранных «семи рот драгун на лошадях». Особо подчеркнем, что шествие сопровождала игра русских военных музыкантов: «многие литавры и трубачи и сурначики». По народному обычаю, в знак уважения перед патриархом и царем «люди дорогу мели, честь чистили». В центре ОПЦ, на помосте Лобного места Красной площади, патриарх Никон произнес панегирик в адрес царя, где сравнил его с пророком Моисеем и императором Константином Великим. Здесь же Алексей Михайлович вручил патриарху «икону Божьей Матери», а Никон царю — «крест Константина Великого». Затем монарху были вручены «дары от гостей (!) и от иных чинов», то есть представителей посада. В завершение по русскому обычаю «Государь всего мира о здоровье спросил, которые вокруг Лобного места стояли, а весь мир в землю челом ударил и Царскому Величеству многолетствовал» [125]

Один из первых указов по организации новационных ОПЦ принадлежит перу патриарха Никона. Интересно, что патриаршая грамота от 18 ноября 1657 г. о порядке торжественной встречи царя и патриарха была направлена переселенным из Кутейно (около Орши) белорусским монахам Иверского Валдайского монастыря и белорусам, жителям городка Валдая [126]. Согласно инструкции «О разных приготовлениях по случаю предстоящего приезда в оный Государя (Алексея Михайловича. — *А. К.*) и Патриарха» монахи и жители Валдая должны были проделать серьезную работу:

> Сделать бы вам к Царскому пришествию Царское место деревянное и велеть вырезать хорошо и вызолотить, чтоб было стройно и дивно... убрать гораздо хорошо, бархаты и отласы златоглавыми и все церкви убрать изрядно и дивно (!) и кресты позолотить. Да выбрать вам из братьи по партесу певцов добрых и красногласных. А город бы был весь покрыт и построен, а которые места не поделаны, и вам бы велеть поделать все, и башни бы все также были построены и покрыты и наряд (пушки. — *А. К.*) по башням и по городу весь бы был поставлен, и оружие бы все было бы вычищено и готово (для салюта. — *А. К.*). И стрельцов, и пушкарей убрать и устроить хорошо, пушкари бы умели стрелять, а устроить пушкарей добрых, чтоб у всякой пушки было по особому пушкарю. А стрельцов прибрать из крестьянских детей добрых и хороших молодцов, чтоб всех стрельцов с новоприбраными было сто человек, тех стрельцов выучить стрельбе. И дорогу

[124] *Рущинский Л. П.* Указ. раб. С. 93.

[125] ПСЗ РИ. Т 1. № 171. С. 378.

[126] О монахах-белорусах см.. *Витсен Н.* Указ. соч. С. 197—198; *Гордон П.* Дневник генерала Патрика Гордона. С. 68.

прочистить сажни в три. И выучить також... пред Царем и пред Нами орацию (!) говорить краткую и богословную и похвальную (!). И свеч бы вам, с чем Государя и Нас встречать, велеть сделать со 100 и больше, чтоб светлее того сделать, как вы Нас и Великого Государя встречали.

Таким образом, наряду с традиционным русским обычаем ОПЦ (крестный ход, строй стрельцов, «чертожное» царское место) сценарий предстоящего торжества включал ряд этнокультурных новаций: пушечный и оружейный салют, партесное пение, декламацию панегириков. Обращает на себя внимание детальный характер специального указа-сценария ОПЦ, а также зрелищная направленность будущего действия: «на подивление всем зрящим (!)» [127]

Одним из проявлений престижности посольства была «честь» при встрече иностранной делегации. К сожалению, русский материал этой темы обладает низким потенциалом для исследования [128]. Так, мазурский летописец сообщает о встрече 6 февраля 1666 г. в Москве английского посольства: «А встреча послу большая, на встрече были стольники, и стряпчие, и дворяне московские, и жильцы, и иноземцы, и всяких чинов люди» [129] Двинский летописец скупо сообщает о встрече в Архангельске 27 августа 1675 г. голландского посольства: «Пришел к Архангельскому городу на кораблях Галанской земли посол Кондрат фан Клинкин (Конрад фон Кленк. — *А. К.*), а с ним посольских и чиновничьих людей 68» [130]. Между тем в дневнике голландского посольства сохранилось яркое описание упомянутой выше встречи в Архангельске [131]. В целом многочисленные записки иностранцев чрезвычайно иллюстративны в описании ОПЦ русского дипломатического обычая, сопровождаются в некоторых случаях зарисовками. Особенно активно процесс распространения этнокультурных новаций наблюдается с 60-х гг. XVII в. в русском дипломатическом обычае. Не случайно в это время, в Москве создается первая государственная музыкальная школа — «съезжая изба трубного учения». Спустя десятилетие только в Москве работало уже около 100 профессиональных трубачей [132]. Н. М. Молева высказала мнение, что столь значительный рост количества трубачей в 60-е гг. XVII в. связан «с возросшим интересом к искусству музыкантов широких кругов горожан» [133] В действительности первопричина кроется в возникшем «социальном заказе», необходимости подготовки музыкантов к участию в новационном для праздничной культуры городов России сценарии официальных торжеств. По нашим сведениям, с 60—70-х гг. XVII в. русские профессиональные музыканты становятся активными участниками ОПЦ Новгорода, Пскова, Архангельска, Вологды, Смоленска, Углича, Устюга.

---

[127] Патриаршая грамота в Иверский монастырь (от 18.11.1657) // АИ. Т 4. № 109

[128] См.: *Морозов В. В.* Этикет реальный и этикетность искусства. С. 270.

[129] ПСРЛ. Т 31 С. 170.

[130] ПСРЛ. Т 33. Л., 1977. С. 182.

[131] Посольство Конрада фан Кленка. С. 295.

[132] Очерки русской культуры XVII века. С. 261.

[133] *Молева Н. М.* Музыка и зрелища в России XVII столетия. С. 143.

Распространение этнокультурных новаций европейского происхождения проходило непростым путем. Первых русских исполнителей ожидали неудачи. Анализируя уровень развития городской геральдики в начале XVII в., Адам Олеарий констатировал, что «русские очень неискусны в изобретении таких вещей» [134]. Произведенный в Нарве в 1633 г. стрельцами в честь прибытия посольства оружейный салют был дан «без всякого порядка, кто только смог раньше справиться» [135]. Один из первых фейерверков в России (Устюг. 14 ноября 1675 г.) закончился «неудачно, пять человек было ранено» [136]. Определенную трудность представляли не готовые к звукам труб и барабанов, пушечному салюту, знаменам лошади русских военных отрядов. Во время торжественного шествия в Новгороде (26 декабря 1664 г.) лошади «боялись знамен и барабанов, шли подпрыгивая, становились на дыбы» [137] Во время торжественных шествий в Москве «от шума барабанов, литавр и труб трудно было сдержать лошадей, и многие русские получали повреждения» [138]. Длительное время иностранные очевидцы давали низкую оценку искусству первых русских музыкантов-участников ОПЦ, упрекая их в незнании теории оркестрового лада. Так, новгородские военные музыканты «производили много шума, но играли весьма беспорядочно» [139] В другом случае «трубачи издавали такие беспорядочные звуки, что в их музыке не различить никакого склада» [140]. Ян Рейтенфельс утверждал, что «музыку [русские] производят на трубах, барабанах, рожках, дудках и волынках, наигрывая весьма нестройно» [141]. Однако впоследствии иноэтнические наблюдатели отмечали высокое мастерство игры русских музыкантов, знание ими европейского оркестрового репертуара. Так, патриарх Макарий высоко оценил искусство сопровождавшего его до границы оркестра русской военной музыки [142]. Во время совместного шествия голландцев и русских в Архангельске (27 августа 1675 г.) русские музыканты «трубили все время в свои трубы, согласуя звуки своих труб с нашими (голландскими. — *А. К.*), их литавры, барабаны и свирели звучали с большой силой, доставляя удовольствие слуху!» [143]. По свидетельству Бернарда Таннера, 6 русских музыкантов-исполнителей «набата» «били в огромный барабан удивительно ровно и согласно, двигая вокруг головы руками и раскачивая телом» [144].

Таким образом, к 60—70-м гг. XVII в. были созданы определенные предпосылки для расцвета ОПЦ зрелищного характера. Катали-

---

[134] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46.
[135] Там же. С. 8.
[136] Посольство Конрада фан Кленка. С. 342.
[137] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 201.
[138] Посольство Конрада фан Кленка. С. 4.
[139] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 67.
[140] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 47.
[141] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 148.
[142] *Рущинский Л. П.* Указ. раб. С. 266.
[143] Посольство Конрада фан Кленка. С. 295.
[144] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 48.

затором подобных процессов был русский дипломатический (светский) церемониал «встречи». Образцом служили торжества столицы Русского государства — Москвы. Участники столичных шествий (воеводы и епископы) позднее, получив назначение, внедряли московские новации в сценарии официальных праздников провинциальных городов. Возникшее стилистическое единство способствовало формированию накануне петровской эпохи урбанистического типа праздничной культуры. Для подтверждения данного тезиса обратимся к источникам. По интересному замечанию Адама Олеария, «в России, как и в Персии (?) существовал обычай, что чужие посольства, прибывшие к границе... должны заявить о себе и ждать, пока их прибытие будет эстафетой сообщено [в Москву]»[145]. Накануне торжественной встречи в столице производилась серьезная подготовка. Власть издавала специальный указ «быть на встрече дворовым людям, торговым людям посотенно, нарядясь по посольскому обычаю (то есть в праздничную одежду. — *А. К.*), у кого каких нарядов прилучилось»[146]. По интересному свидетельству иностранцев, в случае если горожанину «недостаточно состояния, то [одежда] выдается в ссуду, в соответствии со званием, из Царской казны за ничтожную плату»[147] Обычно в текстах указов строго определялись круг и обязанности участников будущего шествия, которые должны были «с Москвы никуда ни для каких своих дел не разъезжаться и к той посольской встрече быть наготове»[148]. Заранее определялось место первоначальной остановки иностранного посольства накануне въезда в Москву, так называемый «подхожий стан», расположенный не далее 7 верст от столицы. В XVII в. «подхожие станы» были в деревне Николы-Деребни, деревне Мамоново и около Москвы на реке Ходынке[149] Здесь во временном сооружении после долгого пути в течение 2—3 суток находилось посольство, пережидая последние предпраздничные приготовления горожан. При сооружении стана учитывался эстетический момент — «похвальба Москвы». Открывавшаяся иностранцам панорама города должна была подчеркнуть величие и красоту столичного ландшафта. По свидетельству Бернарда Таннера, «оттуда уже виднелись золоченые башни, дворцы и прочее великолепие [Москвы]»[150]. Центральным местом праздничных шествий столицы были «замечательные Неглинные, крытые листовой позолоченной медью ворота. Через эти ворота проезжают посланники, причем из помещения над воротами наблюдает за выездом царь»[151]. «На башне Неглинных ворот, расписанных разными фигурами их патриархов и обитых металлическими листами, заме-

---

[145] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 7.

[146] *Котошихин Г* Указ. соч. С. 47.

[147] *Майерберг А.* Путешествие в Московию. С. 58; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 19; Сказание Адольфа Лизека. С. 370.

[148] ПСЗ РИ. Т. 2. № 821.

[149] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46; Дневник происшествий московских и посольства ВКЛ в Москву пана Николая Олесницкого и пана Александра Гонсевского. С. 94.

[150] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 42.

[151] Посольство Конрада фан Кленка. С. 525.

9 Зак. 4081

чательные часы с музыкой (!), по образцу чешских». На вершине башни размещался герб России — «двуглавый орел с тремя коронами, весь вызолоченный, с возвышающейся сверху третьей короной большего размера, составлявшей верхушку всего здания»[152]. В июле 1680 г. Неглинные ворота были «разобраны и делали те ворота вновь». По личному указанию царя Федора Алексеевича главные проезжие ворота страны были переименованы в Воскресенские. Тексты царских указов о ремонте и переименовании Неглинных ворот содержат их подробное описание[153]. Интересно, что торт, сделанный русскими мастерами «с особым искусством» в виде Неглинных ворот, подавался на торжественных обедах в честь иностранного посольства[154]. Согласно обычаю, царь и патриарх из башни ворот наблюдали триумфальные въезды посольств. Так, в 1667 г. «Вселенские патриархи и святейший Иосиф (II) патриарх смотрели встречу, были на вратах Китая города на Неглинских. И сам Государь царь тут был»[155]. Для удобства просмотра зрелища триумфальное шествие иностранной делегации и русских горожан останавливалось перед воротами на определенное время, причем царь использовал оптику, наблюдая за шествием в зрительную трубу[156].

Во второй половине XVII в. торжественные встречи иностранных посольств в Москве приобрели грандиозный характер по количеству участников, финансовым затратам, использованию геральдических, музыкальных, парадных элементов, театрализации. Удивляет длительность церемоний, обычная «встреча» продолжалась до 9 часов (!): с 10—11 часов утра до 19—20 часов вечера[157] Например, 25 мая 1661 г. москвичи встречали посольство императора Леопольда-Игнатия. «Описание встречной церемонии» оставили наблюдавший праздник белорус Михаил Обухович и участник шествия немецкий барон Август Майерберг[158]. Шествие русских, которые «вышли против послов за город», было в следующем порядке:

> Впереди шли две хоругви конные, за ними пеший полк в пурпурной одежде с 10 знаменами из белой китайки (шелка. — *А. К.*) с чернью. За ним другой стрелецкий полк в голубой одежде с 10 знаменами, головой шел Матфей Спиридонов. Третий полк в зеленой и разноцветной одежде, под началом немца с 8 голубыми знаменами. Четвертый полк с немецкими офицерами с желтыми знаменами, в красной одежде... Думные дворяне, жильцы, дворяне, сокольничьи, чашники. Во всех этих хоругвях служили знатные паны Московские, одеты были богато и великолепно... За ними ехали императорские послы в карете, позади немцев человек 20. Они ехали попарно, одеты же были в красные ливреи из довольно плохого сукна.

---

[152] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 57.
[153] См.: ДАИ. Т. 9. № 69. С. 148—149.
[154] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 55.
[155] ДАИ. Т. 5—6. 1856—1857. № 26.
[156] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 47; Сказание Адольфа Лизека. С. 338.
[157] См., напр.: *Витсен Н.* Указ. соч. С. 84—87.
[158] См.: Дневник Михаила Обуховича. С. 19—22.

Отметим, что только перечисление участников шествия занимает в дневнике Михаила Обуховича три страницы текста (!). По свидетельству Августа Майерберга, в городе процессия «двинулась вперед среди бесчисленного множества народа и вооруженных полков, при беспрестанных звуках наших труб»[159] Интересно, что «головой» одного из русских конных отрядов был «гость (!) Василий Шорин, человек богатый и поэтому одетый великолепно»[160]. Представители влиятельной купеческой династии Шориных возглавляли торговые корпорации в ряде ОПЦ Москвы XVII в.[161]

Сходный сценарий имела встреча в 1667 г. послов Речи Посполитой. Ее участник белорусский шляхтич Киприан Бростовский рассказывает:

> За городом навстречу делегации вышла московская пехота, четыре роты: всякая со своим особенным военным знаком. Первая рота была в голубой одежде, вторая рота в белой, третья в красной, а четвертая была в зеленой. Перед каждой ротой везли военное орудие большого калибра, называемые в простонародье «мучителем», под ним кони все белые, а зарядный ящик — красный. Такого же цвета (красного. — *А. К.*) была одежда русских трубачей и литаврщиков[162].

После встречной церемонии торжественное шествие «определенным порядком» прошло по городским улицам к главным Неглинным воротам, из башни которых за действием наблюдали Алексей Михайлович, патриарх Иосиф II и вселенские патриархи. В не менее масштабной встрече голландского посольства, проходившей 20 (11) января 1665 г. с 10 часов утра до 19 часов вечера, специально назначенные русские чиновники следили за соблюдением сценария торжеств. По словам участника, «мы получали указания посыльных ехать то медленнее то быстрее... два раза видели одних и тех же [солдат]». В город шествие вошло традиционным порядком. Иностранную делегацию окружали конные отряды дворян «в форме войск его Величества, некоторые в красном, некоторые в синем, третьи в белом». Перед всадниками, кроме знамен, везли барабаны, литавры, трубы, свирели и флейты. Особое удивление европейцев вызвала парадная форма воевод — командиров полков:

> Их главы очень гордятся своей дорогой одеждой, у многих в руках были серебряные и позолоченные жезлы (булавы. — *А. К.*), на них были высокие меховые шапки и одежда из серебряной парчи[163]

В городе среди «бесчисленного множества народа» шествие встречали выставленные от Земляного вала до Неглинных ворот стрельцы,

---

[159] *Майерберг А.* Указ. соч. С. 58—59.

[160] Дневник Михаила Обуховича. С. 20.

[161] *Голикова Н. Б.* К вопросу о правовом положении городского населения России конца XVI—XVII веков. С. 226.

[162] *Бростовский К.* Дневник путешествия посольства. С. 321; ДАИ. Т. 5—6. № 26.

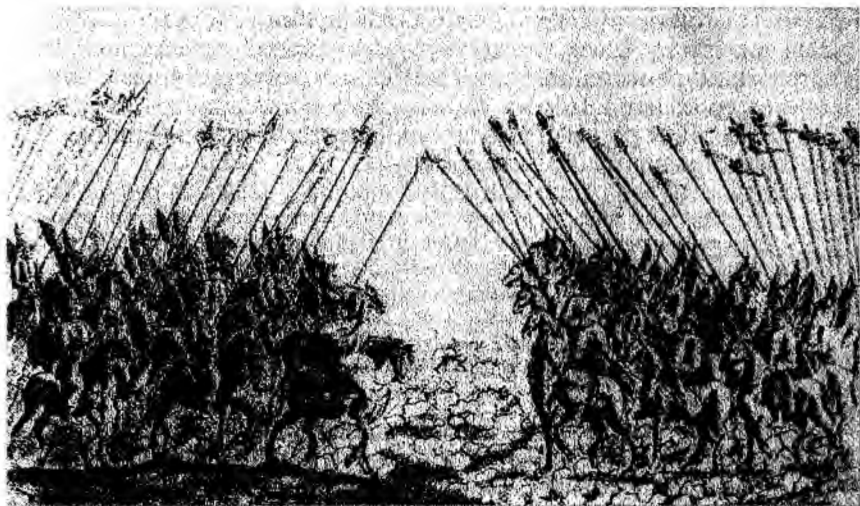
[163] Там же.

среди которых были «музыканты с трубами, литаврами, барабанами». По словам Николааса Витсена, «только здесь начался настоящий спектакль (!), играла музыка, развевались знамена, навстречу нам проходили, отдавая честь, колонны воинских отрядов, среди которых были и татарские всадники (?!)» [164]. При подходе к Неглинным воротам «по причине темноты и в целях просмотра» шествие освещали «много солдат с факелами».

Во время встречи голландского посольства в 1675 г. в Москве «за Земляным валом, в поле были выстроены стрелецкие полки. Все в лучшей одежде, с пиками, украшенными в навершии небольшими флагами. Стрельцы стояли до самого города, перед ними находились полковые орудия на драгоценных лафетах. Всего стрельцов было в поле 10 тысяч (!) в 10 полках; полковники все были в дорогих одеждах и с великолепными знаменами стояли перед полками. С правой стороны были расставлены придворные чины его Царского Величества, в таком же порядке до самого города. При встрече делегации полковник Юрий Петрович Лутохин после чтения („по бумаге") большого титула царя произнес в адрес посла панегирик. Затем встреча была организована в самом городе около трех основных проездных ворот... В навершии третьих ворот инкогнито за въездом наблюдал сам царь» [165]. Весь маршрут движения торжественное шествие сопровождала игра русских трубачей и барабанщиков. «Везде было неимоверное стечение народа обоего пола». Примечательно, что в шествии русских горожан участвовала колония голландских купцов и офицеров, жителей Немецкой слободы Москвы: «...отряд в 60 всадников, украшенных оранскими шарфами» (!) [166].

По такому же сценарию 4 сентября 1675 г. проходила встреча немецкого посольства: «...выставленные по обеим сторонам улиц города стрельцы, били в барабаны, гремели трубы, развевались знамена». По сведениям участника, немца Адольфа Лизека, у русских «особо отличалось знамя Великого князя с изображениями двуглавого орла», государственный флаг России [167] Уникальный театрализованный прием был использован в официальной праздничной церемонии встречи польского посольства в Москве 17 мая 1678 г. За городом посольство, проходившее «под звуки литавр и труб между двумя группами войск, встретил ангельский легион». Изображавший «ангелов» отряд был одет в длинную красную одежду одинакового покроя, верхом на белых лошадях. К плечам каждого участника были прикреплены крылья, поднимавшиеся над головой и красиво раскрашенные. В руках всадники держали пики, на конце которых были закреплены металлические (позолоченные) фигурки «крылатого дракона, вертевшиеся по ветру». Крылья были изготовлены из орлиных перьев, воткнутых в небольшие деревянные брусочки, и держались на всадниках с помо-

[164] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 84—87.
[165] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 84—87.
[166] Посольство Конрада фан Кленка. С. 4.
[167] Сказание Адольфа Лизека. С. 338.



Ангельский легион. Рисунок Б. Таннера. 1678 г. (по: *Таннер Б.* Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г. М., 1891. С. 44)

щью кожаных ремней. Сходную атрибутику (металлические крылья) имели белорусские хоругви «летучих гусар» Речи Посполитой. У Земляного города (район современного Садового кольца) были выставлены городские пушки с караулом. По мере движения торжественного шествия по улицам города два раза проходила перестановка участников. На площади у Неглинных ворот шествие приветствовали «торжественной музыкой» русские музыканты. Вновь появился «ангельский легион». Прозвучал пушечный салют. В заключение ОПЦ царь Алексей Михайлович Романов обратился к послам «по-польски» (!) [168].

Согласно русскому обычаю, торжественные встречи иностранных посольств кроме столицы обязательно проходили «в порубежных городах» [169]. Сохранился ряд описаний посольских встреч второй половины XVII в. в Новгороде Великом, Пскове, Смоленске, Архангельске, представляющих организованное по московскому сценарию праздничное действие. Особенно яркий характер имели триумфальные встречи на северо-западе Руси в городах с древними демократическими традициями. Сохранилась замечательная народная пословица XVII в. северного происхождения: «Упал дед с печи не видаючи встречи». Интересно, что на иконах XVII в. с панорамой Пскова и Новгорода на всех городских башнях изображены знамена (!). На храмовой иконе новгородской церкви Св. Михаила главные проездные ворота новгородского Кремля украшают городские часы [170]. В торжественных ше-

---

[168] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 42—48.

[169] *Котошихин Г.* Указ. соч. С. 47.

[170] См.: *Кусов В. С.* Картографическое искусство Русского государства. Рисунок № 31, 32, 33.

ствиях Новгорода и Пскова по традиции принимали участие не только светская и духовная власть, верхушка посада, но и широкие слои торгового и ремесленного населения. Например, в торжественной встрече горожанами Пскова голландского посольства (11 часов утра 10 декабря 1664 г.) участвовали стрельцы, дворяне, чиновники, ремесленники и торговцы, музыканты:

> Стрельцы шли впереди по три в ряд, вооруженные легкими ружьями, топорами или алебардами... далее шли с литаврами и трубами... красиво выглядел на льду длинный ряд разукрашенных голландцев и русских. Нас (голландцев. — *А. К.*) провели по большей части города между рядами вооруженных людей (горожан. — *А. К.*). Мы насчитали более 100 знамен... на которых были изображены кресты и розы; их главные военачальники все были в своей наилучшей одежде [171].

Интересно, что во время торжественной встречи в 1661 г. в Пскове немецкого посольства воевода города Иван Андреевич Хованский «находился между всадниками не узнанным... скрыв себя под крестьянским кафтаном». По мнению очевидца, причиной подобного социального снижения (переодевания воеводы в крестьянскую одежду) было его «бесславие, известность всему свету (!) своими поражениями» [172]. Действительно, в ходе войны России с Речью Посполитой (1654—1667) воевода Иван Андреевич Хованский три раза потерпел сокрушительное поражение на территории Белоруссии (1660, 1661, 1664).

В торжественных встречах иностранных посольств в Новгороде активное участие принимали также вооруженные посадские люди (купцы и ремесленники). Праздничное шествие русских дворян и иностранцев по улицам города к Посольскому двору проходило сквозь ряды выстроенных мещан, на которых, в отличие от стрельцов, была «простая одежда и вооружение» [173] Традиционными участниками всех ОПЦ Новгорода были два стрелецких полка городской обороны, одетые в праздничную форму различного цвета (красного и синего). Обязательной частью был салют городских пушек [174]. Все светские шествия с 60-х гг. XVII в. сопровождал городской военный оркестр, в составе которого выступали 8—10 трубачей и барабанщики. Существовал заранее определенный сценарий торжеств. Так, по интересному замечанию европейцев, «чтобы увеличить в наших глазах количество [русских] войск, перед нами вторично пустили только что прошедших солдат, как будто мы этого не заметили». Более того, участники действия «по походке и жестам были похожи на комедиантов из нашего театра» [175]. Данный факт подтверждает театрализованный характер праздничных церемоний.

[171] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 56—57
[172] *Майерберг А.* Указ. соч. С. 43.
[173] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 67
[174] См.: ДАИ. Т. 3. № 53. С. 180—181.
[175] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 68.

В вошедшем окончательно в 1667 г. в состав России Смоленске в ОПЦ участвовали переселенные в город «на вечное житье» русские жители (белорусские горожане были высланы вглубь России)[176]. Для безопасности торжественные встречи посольств проходили за городом («в поле») и на территории посада. В Кремль иностранцев не пускали[177] Например, в 1678 г делегацию Речи Посполитой в составе полоцкого воеводы, двух хоругвей белорусских драгун, «литовских» (белорусских) иезуитов, трубачей и литаврщиков у Смоленска встречали «два полка московской конницы с трубами и литаврами». Совместное шествие по улицам посада приветствовали выставленные с двух сторон стрельцы «с сурнами и литаврами» и мещане. В знак высокой боеготовности крепости раздался салют городских пушек[178].

В 1675 г. горожане Архангельска участвовали в организованной «по приказу (!)» торжественной встрече голландского посольства. Совместное праздничное шествие по городским улицам возглавлял сводный оркестр, составленный из русских и голландских музыкантов. За ним шествовало «15 сотен стрельцов со знаменами». Архангельские служилые дворяне и 67 членов посольства шли пешком «по два в ряд», воевода и голландский посол Конрад фон Кленк — верхом на лошадях. По интересному бытовому замечанию Бальтазара Койэта, «два алебардщика шли по обе стороны ехавшего верхом господина посла, чтобы не покалечить лошадь, которая могла оступиться среди досок». В Вологде голландское посольство встречали по сходному сценарию. И здесь в шествии участвовали городские трубачи и барабанщики[179]

Новый сценарий ОПЦ посольских встреч постепенно распространяется в городах русской провинции. В путевых заметках дипломатов последней трети XVII в. появляется запись о том, что при встрече в городах России «по обыкновению (!) стреляли, трубили и били в литавры». Более того, наблюдается распространение этнокультурных новаций в собственно русском сценарии ОПЦ. Например, горожане Архангельска XVIII августа 1676 г. встречали нового воеводу Ивана Андреевича Хованского торжественным шествием с участием стрелецких полков, местных дворян, духовенства. Звучала музыка городского военного оркестра, состоявшего из 5 трубачей и 4 барабанщиков. Все суда, находившиеся в Архангельском порту, дали «в знак радости» троекратный пушечный салют из корабельных орудий[180]. Проходившие в Москве традиционные торжества в честь ежегодного отъезда (в сентябре) царя в Сергиево-Троицкий монастырь во второй половине XVII в. включали сложное театрализованное шествие с использованием ряда геральдических, музыкальных и специальных элементов. Для просмотра праздника иностранными посольствами уст-

---

[176] См.: ПСЗ РИ. Т 1, № 417; ГБЛ. Отдел рукописей. Собрание Н. С. Тихонравова. № 249.

[177] Сказание Адольфа Лизека. С. 328; *Таннер Б.* Указ. соч. С. 30—31

[178] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 30—31.

[179] Посольство Конрада фан Кленка. С. 295.

[180] Там же. С. 357.

раивались специальные места — «высокие подмостки, со всех сторон обитые зеленым сукном». Каждая делегация получала особое приглашение. Открывало шествие парадное орудие царя в сопровождении двух канониров. В руках одного был эмблематический знак с гербом России — двуглавым орлом (с 1668). Во время ОПЦ 18 сентября 1675 г. царскую семью окружала «фаланга секироносцев в красной суконной одежде». За ней следовали 12 рот стрельцов, каждая со своим знаменем и музыкантами. Специальный отряд стрельцов (200 человек) в знак «чести» расчищал перед царем дорогу «серебряными и золотыми хлыстами». Особое удивление иностранцев вызывала театрализация праздничного действия. Девятилетний царевич Иоанн Алексеевич Романов ехал в «маленькой, но полностью испещренной золотом карете с лошадками пигмейской породы, по сторонам которой шли 4 карлика и такой же [ехал] сзади верхом» [181].

Особо подчеркнем популярность посольских встреч и других торжеств среди широких масс горожан [182]. Практически все источники XVII в. подчеркивают чрезвычайную многолюдность русских торжеств, зрителями которых были горожане как мужского, так и женского пола. Данные иностранцев подтверждают русские источники [183] По словам Адама Олеария, «на всех улицах и на домах стояло бесчисленное множество народа, чтобы посмотреть на въезд» [184]. По свидетельству Августа Майерберга, участники шествия в Москве «видели столько зрителей обоего пола в домах, лавках, улицах и переулках, которыми нас везли, что можно было сказать, что в этот день никто не оставался дома» [185]. По выразительному замечанию Бернарда Таннера, «народу вышло на улицы столько, сколько могли они поместить (!), прочие глядели [на процессию] из окон, карнизов, с крыш в таком множестве, что я удивился, как под такой массой не развалились дома горожан, выстроенные только из дерева. В числе зрителей было немало и девиц, постаравшихся приукраситься (!)» [186]. Вне сомнений, всеобщность зрелища превращала подобные действия в действительно общегородской праздник.

Развертывание этнокультурных новаций затрагивало различные стороны праздничной жизни и быта горожан. Так, в сценарий большинства ОПЦ последней трети XVII в. входит русская панегирическая поэзия («орация», «похвала», «витания»). К 80-м гг. XVII в. относится расцвет панегирического жанра, все произведения которого, создававшиеся, как правило, для исполнения по случаю ОПЦ, имели окказиональный характер [187] Сохранился один из первых антипане-

---

[181] Сказание Адольфа Лизека. С. 363.

[182] См. напр.: *Олеарий А.* Указ. соч. С. 29; *Майерберг А.* Указ. соч. С. 58; Сказание Адольфа Лизека. С. 338; Посольство Конрада фан Кленка. С. 4; *Таннер Б.* Указ. соч. С. 47.

[183] См., напр.: ПСЗ РИ. Т. 2, № 648.

[184] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 29.

[185] *Майерберг А.* Указ. соч. С. 58.

[186] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 47

[187] См.. Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Т. 1.

гириков «Памфлет на род Сухотиных», удивительно напоминающий белорусский памятник городского фольклора XVII в. «Лист да Абуховича»[188]. В 1668 г. впервые устанавливается геральдическая система знамен русской армии, учреждается образец государственного флага России[189] Возникают первые трактаты по искусству геральдики, теории музыки, содержание которых отражает активные межэтнические контакты восточнославянских народов[190]. Например, «Грамматика музикийская» Миколая Дилецкого, работавшего в Белоруссии и России, выдержала в 70-х гг. XVII в. три издания. В 1672 г. текст был издан в Вильне, в 1677 г. — в Смоленске, в 1679 г., в переводе с белорусского на русский язык, — в Москве. Одну из первых инструкций для устройства «потешных стрельб» содержал подготовленный в Москве белорусом Анисимом Радишевским «Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки»[191]. Постепенно изменяется система древнерусского общественного этикета. Так, в 1655 г. во время одного из первых в России триумфов — торжественной встречи в Москве царя Алексея Михайловича — русские стрельцы солидаризировались с иностранцами, расценившими как знак неуважения монарха тот факт, что священники русской православной церкви шли в праздничной процессии с покрытой головой:

> А как попы и чернецы против того места пришли где королевские свейские посольские люди стояли и они [шведы] все учали миром вопить [русскому духовенству]: Снимице, снимице шляпы и стрельцы (!) говорили тоже и указали на цесарских посольских людей [немцев], которые все без шляп стояли[192].

Спустя десятилетие новая форма приветствия монарха (снятие головного убора) закрепляется специальным указом государственной власти. Согласно царской грамоты от 29 июня 1668 г., горожане предупреждались о соблюдении установленного порядка во время ОПЦ:

> О не сидении всяких чинов люди на лошадях и о снятии шапок (!). Когда будут ходы с иконами, также во время выхода Великого Государя... и меж себя никаких игр не было (!), кто из них пойман будет, быть в опале[193].

Второго ноября 1679 г издается царский указ об отмене «местничества» во время праздничных шествий. Не касаясь иерархического порядка мест различных сословий, указ предписывал горожанам:

---

[188] Ср.: *Александров В. А.* Памфлет на род Сухотиных; *Ласт оўскі В. Ю.* Кароткая гісторыя Беларусі. Вільня, 1910. С. 78—81.

[189] См.: *Арсеньев Ю. В.* О знаменах с геральдическим изображением в русском войске XVII века. С. 6—7.

[190] См.: *Успенский А. И.* Писание о зачинании знак и знамен или прапоров; *Дилецкий Н. П.* Грамматика музична.

[191] См.: [*Радишевский А. М.*] Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки.

[192] ПСЗ РИ. Т 1, № 171. Статья 26.

[193] ПСЗ РИ. Т. 1, № 430. С. 747.

Впредь во всех ходах меж себя (!) всем быть без места... чтобы вышеописанным чинам от того меж себя ссор и нелюбия не было [194].

Новым по содержанию был указ Федора Алексеевича Романова от 22 октября 1680 г., запрещающий боярам, служилому дворянству, верхушке посада надевать праздничную одежду «древнего» образца — «ферязь»: долгополую верхнюю одежду с квадратным воротником. Согласно летописцу:

В лето 7189 октября в 22 день Великий Государь, царь и Великий князь Феодор Алексеевич указал боярам, окольничим, думным, служилым людям и всякому чину древнюю одежду... не носити, а указал носить всякому чину служивое платье: кафтаны не на подъем (то есть короткие. — *А. К.*)... а если бы тогда кто воспротивился (!) и того, кто бы не буди, во град Кремль не пущати [195].

Знаменательно, что появляются указы духовной власти, регулирующие порядок участия в ОПЦ священнослужителей. Согласно наказу новгородского митрополита Корнилия (март 1687 г.), «в крестные и во иные ходы, чтоб священники и диаконы... ходили благочинно в ряд по два или три человека, а не без устроения, бесчинно» (!) [196] В этом плане реформы Петра I в области официальной праздничной обрядности, в частности, Указ от 19 апреля 1698 г. «О явке на государевы смотры только с лошадьми ко стрельбе заобычныя», продолжали практику нововведений 60—80-х гг. XVII в.[197] Несмотря на распространение новаций, основные составляющие официальной праздничной культуры русских горожан XVII в. имели ярко выраженную этническую специфику. Данное замечание полностью относится к сценарию государственных торжеств, предметам материальной культуры. Повседневная одежда и внешний вид широких слоев горожан (кафтан серого цвета, колпак, борода, короткая стрижка) до реформ Петра I практически не отличалась от одежды крестьянского населения России [198]. По признанию Вименеда да Ченеда (1657), он «не мог городских жителей отличить от деревенских» [199] Данное замечание не относится к праздничной одежде торговых и ремесленных слоев горожан, отражавшей, особенно во второй половине XVII в., как традиционный русский стиль, так и различные этнокультурные новации. Длительное время парадным платьем для выезда («роба») социальной верхушки посажан была древнерусская ферязь [200] Богатые горожане надевали сшитую из атласа или тафты, расшитую золотой и серебряной тесьмой долгополую ферязь, сверху кафтана обязательно пере-

[194] ПСЗ РИ. Т 2, № 777 С. 218.
[195] Беляевский летописец. С. 40, 68.
[196] АИ. Т 5. № 152.
[197] ПСЗ РИ. Т 3, № 1630. С. 451.
[198] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 101; *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 129.
[199] Известия о Московии, писанные Вименеда да Ченеда в 1657 году. С. 421.
[200] Ср. современное значение этого слова: «роба» — рабочая одежда.

поясываясь поясом («кушаком»). Обувью служили сапоги из турецкой кожи желтого, голубого, реже зеленого цвета[201]. На голове носили высокий головной убор («колпак») из шерсти, зимой с теплой подкладкой и ценной меховой опушкой. Особой роскошью отличалась праздничная одежда верхушки купеческого населения, «гости» участвовали в ОПЦ «в золотом нарядном платье, в черных лисьих горлатных шапках»[202]. По интересной оценке немца Адольфа Лизека, праздничная мужская одежда богатых горожан «была похожа на греческую»[203] Как и в средневековье, одежда (особенно праздничная!) служила социальным и этническим маркером, отражала общественный престиж ремесла горожан. Согласно русской пословице XVII в., «цветное платье в большое место несет». Праздничной одеждой средних слоев городских ремесленников и торговцев становится короткий кафтан («однорядка»), сшитый из ценного материала западного производства — «королки». Об этом свидетельствует русская пословица, органично вставленная в текст памятника городского фольклора XVII в. «Азбука о голом и небогатом человеке»: «Сшил бы к празднику (!) однорядку с королки, да живот те у меня коротки»[204]. Обувью горожанам служили сапоги черного цвета из кожи отечественного производства. По интересному описанию и зарисовке чеха Бернарда Таннера (1678), русская городская молодежь обоего пола «одевалась в праздник по-своему: парни ходят в коротких кафтанах пепельного цвета, к бедру привешивают длинный нож в ножнах, шею украшают ожерельем, в руках носят палку [для отгона собак]. Девицы носят длинное голубого цвета платье с длинными рукавами. На лоб привешивают сверкающий звездочками и жемчугами ободок („кокошник")»[205] Специфические черты имела парадная форма русских профессиональных музыкантов. Они носили кафтан красного цвета (как у скоморохов!), «так густо обшитый позументами... что на груди и на спине нельзя было разглядеть сукна»[206]

По русскому обычаю, особое внимание уделялось убранству конной упряжи. Согласно народной пословице, «Худая сбруя — не хорош выезд»[207] В праздничные дни горожане надевали на лошадей ценные попоны, в том числе из шкур хищных животных, а также парадные уздечки и седла красного и белого цвета[208]. Удивление иностранцев вызывал обычай украшать лошадей тяжелыми металлическими («серебряными») цепями, издающими во время торжественного шествия «мелодичный звон». Существовали указанные нами серьезные различия общественного этикета русских горожан и иноэтнических наблю-

---

[201] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 101—102.

[202] ПСЗ РИ. Т 2, № 648. С. 42.

[203] Сказание Адольфа Лизека. С. 382.

[204] *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века. С. 26—29.

[205] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 101—102. Рис. к с. 102.

[206] Посольство Конрада фан Кленка. С. 4.

[207] Пословицы русского народа. Т 2. С. 27.

[208] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 67, 84—87; *Таннер Б.* Указ. соч. С. 43.

дателей, в том числе белорусской шляхты и русского дворянства. Так, по замечанию белоруса Михаила Обуховича, когда во время встречи немецкого посольства (1661) «пошел сильный дождь, русские надели накидки („епанчи")», совершив, с точки зрения рыцарского этикета, «неблагородный поступок»[209]. Яркие этнические черты имели, как мы рассмотрим ниже, русские знамена XVII в. (крой, орнамент, эмблемы, девизы). Народные инструменты (сурны, сиповки, рожки) использовались во время ОПЦ наряду с трубами западноевропейского образца. Особое удивление вызывал «набат», барабан чрезвычайного размера, перевозимый во время официальных торжеств лошадьми на специальной повозке. Барабаны русской армии были вдвое больше западноевропейских[210]. Есть сведения о том, что русские трубачи во время ОПЦ исполняли народные мелодии[211]. В структуре государственных праздников важное значение имела народная система этикета. Во время торжественных въездов в столицу царя от горожан и войска, по русскому обычаю, подносился «хлеб-соль», такой же подарок вручался в день рождения монарха. Как и в крестьянской обрядности, обычай «хлеб-соль» бытовал в городах России XVII в. при различных праздничных событиях (свадьба, переселение в новый дом)[212]. С представлениями древнего происхождения связан обычай «в знак чести» подметать путь торжественного шествия. Роль в ОПЦ системы крестьянской обрядности требует самостоятельного анализа. Однако уже сейчас можно утверждать, что именно взаимодействие государственных, христианских и народных обычаев придавало ОПЦ русских горожан этнокультурную значимость.

В национальной форме проходили в городах России XVII в. государственные праздники венчания на царство нового монарха и тезоименитства (день рождения царя). Церемонии венчания на царство проходили в XVII в., практически без изменений, согласно строго разработанному сценарию более раннего происхождения — «древнему царскому чину»[213]. Центром ОПЦ была столица государства — Москва. На праздник в Москву собирались представители светской духовной власти страны, горожане всех чинов и званий. Список участников открывало духовенство: «Великий Господин Святейший Кир (так в тексте. — *А. К.*) Патриарх Московский и всея России с митрополиты, архиепископы и епископы, со архимандриты и игумены». Затем следовала светская власть, служилые люди Москвы и провинциальных городов, верхушка посада «и бояре, окольничие, дворяне Московские,

---

[209] Дневник М. Обуховича. С. 18.

[210] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 31.

[211] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46; *Таннер Б.* Указ. соч. С. 42—48.

[212] Сказание Адольфа Лизека. С. 381; *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 148.

[213] См., напр.: Чин поставления на Царство Государя царя и Великого князя Феодора Алексеевича (ПСЗ РИ. Т. 2, № 648); Чин поставления на царство Великих государей и великих князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича (Там же. № 311); Разрядная записка о венчании на царство царей Иоанна и Петра Алексеевича (ДАИ. Т 10, № 15).

дьяки, жильцы и с городов (!) дворяне же, и дети боярские, и гости, и всяких чинов служилые и торговые люди». Для «оберега» в линии оцепления на Ивановской и Красной площади выстраивались стрелецкие полки. Среди зрителей «бысть же тогда всенародное множество православных христиан и иноземцев, которые ему (!) Великому государю служат, разных окрестных государств многие всяких чинов люди (посольства. — *А. К.*) и вси предстояли со страхом и трепетом кождъ в своих местах»[214]. Подобная всеобщность объясняется двумя основными причинами. Во-первых, участие в ОПЦ закрепляло клятву («крестное знамение») на верность монарху. Те, кто не участвовали («по болезни») в ОПЦ, приводились к крестному целованию на верность новому царю в приходских церквах: «...в домах их осматривать и приводить их к вере у приходских церквей, где кто живет»[215]. Во-вторых, в символическом плане, ритуал «венчания на царство Великого Государя» рассматривался горожанами как «венчание» на верность Отечеству всех россиян:

> И то ваше Царское Величество царским венцом Венчание будет всем (!) Российского царства православным христианам, всякого чина и народа (!), на радость и во умножение Христианского Государства, на страх же и трепет бусурманскому имени[216].

Основная часть ОПЦ проходила в Успенском соборе, где были установлены специальные «чертожные места» для царя и патриарха. Сложный ритуал «венчания на Царство» проходил по строго разработанному сценарию («Чину поставления на Царство»). В заключение патриарх произносил следующий текст:

> А ныне приспело время Тебе Великому Государю, Царю и Великому князю (имя и полный титул) на все великия и преславныя Государства (!) Российского Царствия венчаться царским венцем и диадимою, еже есть святыми бармами и святым великим муром помазаться по древнему Царскому чину.

Интересно, что по обычаю после процедуры миропомазания царю было запрещено мыться в течение семи дней: «Государю же Царю тако пребысть до осьмого дня не обмывая на себе святого помазания». В большом крестном ходе «с казенного двора от Благовещенского [собора] на Красное крыльцо, да Красным крыльцом в Грановитую палату» все участники шествия шли «по списку, в добрых одеждах». Ход сопровождал непрерывный колокольный звон («звонили во все колокола, без валовых»). По традиции возглавляли шествие символы государственной власти России, как, например, во время «венчания на царство» Федора Алексеевича Романова (18 июня 1676 г.):

---

[214] ПСЗ РИ. Т. 2, № 648.
[215] ПСЗ РИ. Т. 2, № 620.
[216] ПСЗ РИ. Т. 2, № 648. С. 44.

...нес поп Никита святый и животворящий крест Господен, в нем же древо святого и животворящего Креста Господня, да святыя бармы, еже есть Царская диадема, да чепь злату; да нес на главе на златом блюде под драгою пеленою с драгим каменем; с великою честью со страхом и трепетом и со всяким благочинием... а поддерживали Благовещенские два Диакона. Царский венец (шапку Мономаха. — *А. К.*) нес боярин Иродиан Матвеевич Стрешнев. Скипетр Царский нес боярин Иван Федорович Стрешнев, яблоко нес казначей Иван Богданович Камынин, блюдо златое с драгим каменем нес думной дьяк Дементий Башмаков, стоянец нес думной дьяк Василий Семенов [217]

По мере продвижения стрельцы, по русскому обычаю, расстилали полотна сукна красного цвета («путь же весь постлан был червчатыми сукнами») [218]. По окончании шествия царь говорил («по чину») речь патриарху, в ответ «святой патриарх спрашивал у царя исповедание веры». В заключение государь спрашивал «весь мир о здравии», в ответ массы горожан «били челом Царскому Величеству». Во второй половине дня в царских палатах для приближенных организовывался обед («стол»). В административные центры России рассылалось «Объявление о совершении венчания на Царство» [219]. Доставленный посыльными («ходоками») указ зачитывался в городах на площади в присутствии всех горожан. Согласно указу, к крестному целованию на верность новому царю приводились русские горожане, жители других этнических групп (белорусы, украинцы, татары):

Дети боярские и литовского списку (белорусы. — *А. К.*) и конные казаки и посадские люди веру учинили и Святое Евангелие целовали все до одного (!) человека [220].

Горожане нехристианских конфессий и язычники приводились к присяге «по их вере к шерти» [221]. Обращает внимание отказ от использования в обряде венчания на Царство каких-либо новаций (музыки, геральдики). Праздник венчания на Царство, несмотря на эпизодичность, выполнял важную роль в календаре государственных праздников, утверждая легитимность царской власти. Обряд служил средством этнической и политической идентификации. Он, во-первых, указывал на принадлежность участников к русскому народу («православным русским христианам»), во-вторых, подчеркивал гражданство и государственный патриотизм представителей других этносов России. Например, сходный характер гражданского патриотизма, объединения различных этнических групп имели торжества «венчания с морем» дожа Венецианской республики XV—XVIII вв. Данная черта праздника способствовала интеграционным процессам этнической структуры российского общества XVII в.

---

[217] ПСЗ РИ. Т 2, № 648. С. 46.
[218] ПСЗ РИ. Т. 2, № 391.
[219] См., напр.: ПСЗ РИ. Т. 2, № 649.
[220] АИ. Т. 5. № 86. С. 135.
[221] Там же.

По древнерусскому сценарию проходил в городах России праздник тезоименитства — день рождения царя. К середине XVII в. праздничный обряд окончательно формализовался, приобрел государственный статус. В статье 30 («Тезоименитство царя») своего сочинения Григорий Котошихин особо подчеркнул, что в праздничный день «на Москве и в городах (!) всякого чину люди работы никакие не работают и в рядах не сидят, а свадеб не играют и мертвым погребения не бывает»[222]. В отличие от Москвы, в провинциальных городах запрет работать в день рождения царя (принцип обязательной праздности) нарушался. Центром проведения ОПЦ была столица. По свидетельству Бернарда Таннера, «20 июня (1678 г.) в день Св. Федора в Москве по случаю именин царя (Федора Алексеевича Романова. — *А. К.*) было большое торжество, никто какой бы то ни было профессии не смел работать, хотя по праздничным и воскресным дням в других городах (!) обыкновенно работали»[223]. Как негативная реакция на запрет работать широких масс горожан сохранилась русская пословица: «Царский праздник не наш день, а Государев»[224]. Возможно, по этой причине власти пытались предпринять дополнительные меры по организации праздника. В административные центры направлялись специальные указы — «Объявления о рождении», обязывающие воевод «нашу государеву радость всяких чинов людям объявить»[225]. С особым торжеством день рождения русского царя отмечался в столичной Москве. По народному обычаю, монарху от москвичей преподносился праздничный пирог «хлеб-соль» («именной, долгий калач») длиной более 1,5 локтей (около 124—138 см)[226]. Обычно «хлеб-соль» «в честь дня рождения царя подносили царю стольники»[227] В праздничный день царь объезжал столицу, горожане в праздничной («лучшей») одежде, «гуляя», приветствовали монарха, отдавая честь, по русскому обычаю, «челом ниц». Очевидец дня рождения Алексея Михайловича Романова 27 марта 1664 г. в Москве восклицал:

> Ах, с каким великолепием его праздновали! Все были в самой лучшей одежде, так же были убраны лошади. Колокола звонили по всему городу. Каждый должен, когда царь проезжает мимо, бить челом, что и мне пришлось сделать[228].

Одной из целей поездки царя по городу была традиционная раздача в этот день милостыни нищим и убогим. Накануне праздника небольшие партии монет «изготовляли в приказах», завертывая определенное количество в бумагу. В этот день для горожан устраивались бесплатные обеды: «...дьяконом и стрельцом корм [от царя] и в тюрьмы

---

[222] *Котошихин Г* Указ. соч. Ст. 30.
[223] *Таннер Б.* Указ. соч. С. 74.
[224] Пословицы русского народа. Т 2. С. 262—263.
[225] См., напр.: ПСЗ РИ. Т 3, № 1419.
[226] *Котошихин Г* Указ. соч. Ст. 30.
[227] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 140.
[228] Там же.

и богадельни». За столом для приближенных патриарх говорил царю «речь заздравную»[229]. По сходному сценарию проходил праздник дня рождения наследника престола. Так, «большой праздник» состоялся в 1664 г. в честь дня рождения Алексея Алексеевича Романова:

> У дворца на большой площади перед собором был устроен помост, покрытый красным сукном, где показывался царь в короне, рядом патриарх, епископы, архиепископы и всех рангов духовенство с крестами. По окончании этих церемоний царь устраивал для своих приближенных обед[230].

ОПЦ в честь дня рождения царя, дней рождения и крещения членов правящей династии проходили также в воеводско-епископских центрах России. Например, согласно Указу от 11 июля 1681 г «О рождении царевича и великого князя Ильи Федоровича» в Севске (современная Брянская область) воеводе предписывалось: «Вели собрать тутошних служилых и жилецких всяких чинов людей и сообщить Нашу Великого Государя радость»[231] Сохранилось весьма значительное количество подобных указов, посвященных дню рождения членов царской семьи второй половины XVII в.[232] Во всех случаях ОПЦ проходили по сложившемуся сценарию («чину»). По звону колоколов горожане собирались на площади у воеводской избы. Здесь, в собрании народа глашатай зачитывал указ «О дне рождения» после чего день объявлялся праздничным, свободным от работ. Для светской и духовной власти, местного дворянства, стрельцов, верхушки посада за счет казны устраивался обед в честь именин. По свидетельству Григория Котошихина в этот день «в городах больших (!), воеводы и митрополиты... делают столы на воинских и иных людей, а по обеде... пьют заздравные чаши»[233]. Интересно, что даже в таком достаточно консервативном варианте ОПЦ в последней трети XVII в. отмечается распространение зрелищных новаций. Например, в Устюге на праздник тезоименитства царя Алексея Михайловича 14 ноября 1675 г горожане в честь «всех знаков радости» организовали фейерверк, на подготовку которого ушло две недели[234].

В целом государственные праздники и церемонии являлись составной частью этнической культуры русского народа. Распространение в городской среде России этнокультурных новаций отражает формирование нового исторического типа русского горожанина. Стилистическое единство официальных торжеств свидетельствовало о генезисе особого, урбанистического типа национальной культуры. В ходе распространения светских, зрелищных элементов в сфере государственных праздников постепенно модифицируется и сценарий

---

[229] *Котошихин Г* Указ. соч. Ст. 30.
[230] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 118.
[231] ПСЗ РИ. Т. 2, № 877. С. 331.
[232] См., напр.: ПСЗ РИ. Т. 3, № 1338, 1365, 1378, 1417, 1419.
[233] *Котошихин Г* Указ. соч. Ст. 30.
[234] Посольство Конрада фан Кленка. С. 342.

церковно-гражданских церемоний, проходивших во второй половине XVII в. с активным использованием геральдических, декоративных, драматических эффектов, сопровождавшихся парадом русских войск.

3.3. Церковно-гражданские церемонии и публичные драматические постановки

Третий раздел посвящен церковно-гражданским церемониям русских горожан. Весь цикл праздников церковного календаря требует отдельного исследования. Исходя из возможностей источников и объема работы, мы выбрали следующие: праздник Новолетия (начало года 1 сентября ст. ст.); праздник Крещения Господня (6 января ст. ст.); праздник Вербного Воскресенья (последнее воскресенье перед Пасхой).

Праздник Новолетия

К XVII в. празднование Нового года в России (1 сентября старого стиля) имело более чем двухвековую историю. В 7000 г. от Сотворения мира (1492) собранный в Москве Собор русской православной церкви установил новую церковную пасхалию и перенес начало года в России с 1 марта на 1 сентября[235] Перенос даты соответствовал древней Византийской традиции[236] В источниках праздничный день встречи Нового года упоминается как «Новолетие», «Новое лето», «Лето проще(а)ния», «День Семена-летопроводца», «Семенов день». Последние два названия связаны с тем, что 1 сентября православная церковь празднует день преподобного отца Симеона первого Столпника. По традиции торжества имели внецерковный публичный характер. В служебнике белорусского монастыря в Супрасле (современная Польша) предписывалось совершать «„Чин Новолетия“ вне монастыря, или перед церковью, провождения ради лета»[237] В городах России сугубо религиозный обряд, насыщаясь светскими элементами, приобретает характер государственного праздника встречи Нового года. Сложная торжественная церемония Новолетия в большинстве русских городов XVII в. проходила согласно московскому «Чину провождения лету или начало индикта, еже есть новое лето»[238]. Существовал также Новгородский и Киевский варианты «чиновника» (сценария) торжеств[239]

---

[235] *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. С. 426

[236] *Топорков А.* Православные праздники. С. 7

[237] *Георгиевский Г* Праздничные службы и церковные торжества в старой Моск С. 153.

[238] Книга глаголемая потребник мірской.

[239] *Куприянов И. К.* Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. С. 6; Новгородский чиновник XVII века.

С особой торжественностью церковно-гражданские церемонии Новолетия проходили в столице Русского государства — Москве. Официальный характер подчеркивало непосредственное участие «Великого Государя», царской семьи, подразделений русских войск, верхушки посада. Среди зрителей кроме горожан всех сословий обоего пола находились делегации иностранных посольств. По обычаю во время торжеств народу объявляли важные династические известия. Во второй половине XVII в. светская власть издавала своеобразный отчет — «Объявление о бывшем празднестве по случаю Нового лета» [240]. В Москве по традиции торжества проходили на Ивановской площади (она была административным центром столицы), в некоторых случаях — на Красной площади [241]. До начала церемонии на площади сооружалась специальная сцена, огороженная решетками. На ней размещались три аналоя, на одном из которых был образ Преподобного «Симеона-летопроводца». Сцена была застлана персидскими коврами, на ней располагались два кресла (одно для царя, другое для патриарха). На паперти Архангельского собора из дерева сооружалась сцена с местами для иностранных посольств, миссий донского и запорожского казачества [242]. Стрелецкие и солдатские (с 1630) полки выходили на площадь «ратным обычаем» под знаменами, с барабанами и оружием, выстраиваясь в линию походных колонн в зависимости от «чести» полка. «Всенародное множество всякого чина и возраста» горожан стояли на площади, а также на крышах и стенах Кремля [243]. Знаком начала ОПЦ служил колокольный звон [244].

По свидетельству Адама Олеария, «процессия, которую устраивали русские, справляя этот праздник (1 сентября 1633 г.), была очень красива на вид. На площади собиралось более 20 тысяч зрителей» [245]. С правой стороны площади шел патриарх с клиром, с левой — Великий Государь с боярами и ближними людьми [246]. Крестный ход духовенства сопровождали иконы, «огромные украшенные золотом и драгоценными камнями [богослужебные] книги» [247] Под колокольный звон певчие исполняли «Благословенна слава Господня», в воздухе распространялся запах ладана [248]. Взойдя на сцену, патриарх осенял святым крестом царя и весь народ. Здесь же проходил обряд крестного целования и благословения патриархом царя. Спрашивая о Царском Здравии, патриарх «был в епископской митре, а Великий Государь с обнаженной головой» [249]. Затем патриарх произносил традиционную речь

---

[240] См., напр.: ПСЗ РИ. Т. 1, № 415 (от 1 сентября 1667 г.); № 434 (от 1 сентября 1668 г.); № 586 (от 1 сентября 1674 г.).

[241] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.

[242] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 160.

[243] ПСЗ РИ. № 415. С. 719.

[244] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.

[245] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 41

[246] *Степанов К. П.* Народные праздник на Святой Руси. С. 23.

[247] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.

[248] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 154.

[249] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 41.

(«здравицу»), в которой, обращаясь к царю и народу, желал всех благ в Новом году[250]. Приветствие имело строго формализованный характер и произносилось по «чиновнику»:

> ...А текст читал по тетради, Дай Господи! Великий Государь и Великий Князь (имя) всея Руси самодержец, здрав был со освященным собором и с бояры и с христианским воинством и с доброхоты и со всеми православными христианы. Здравствуй царь, государь, нынешний год и впредь идущия многия лета в роде и во век[251].

1 сентября 1667 г. этот текст «по-гречески» прочитал Паисий «милостью Божией Папа и Патриарх великого града Александрия и судия Вселенныя»[252].

После речи патриарха царь приветствовал собравшихся горожан, на что народ хором отвечал: «Здравствуй, здоров буди на многие лета надежа-Государь». Затем одновременно приветствие царю и патриарху декламировали один из бояр и один из епископов. Так, в 1675 г. от светской власти царя Алексея Михайловича Романова приветствовал князь Одоевский, от духовенства (говорили одновременно!) патриарха Иоакима поздравлял митрополит Сарский и Подонский[253]. Патриаршие певчие «на память преподобного отца Симеона Столпника и матери его Марфы пели Новому лету»[254]. Во время церковно-гражданской церемонии на площади присутствовали стрельцы и солдаты «ратным обычаем со знаменами и оружием в цветных платьях, а с ними иноземцы (!) полковники и подполковники»[255], чиновники («приказные люди в однорядках цветных»), простые горожане[256]. «Убогие и гонимые» стояли в толпе с поднятыми вверх прошениями. Множество пехоты было разделено на полки и роты, отличавшиеся цветом суконной формы, каждая со своим знаменем[257] По окончании центральной части церемонии царь, патриарх и все власти проходили в определенном порядке между двумя рядами стрельцов на выход с площади. В этот момент по русскому обычаю «всенародное множество войск и весь народ в одно мгновение били челом об землю», царь отвечал на приветствие поклоном[258]. После выхода Великого Государя и патриарха все участники организованно расходились по приходским церквам города. По окончании праздника бедным и нищим раздавалась «царская милостыня», для властей организовывались «столы»[259]

Существовала традиция, по которой на праздник Новолетия оглашались важнейшие династические события. Так, 1 сентября 1667 г. «на

---

[250] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.
[251] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 155.
[252] ПСЗ РИ. Т 1, № 415. С. 719.
[253] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.
[254] ДАИ. Т 5—6. 1856—1857, № 26. С. 134.
[255] ПСЗ РИ. Т 1, № 415. С. 719.
[256] ПСЗ РИ. Т 1, № 434.
[257] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.
[258] Сказание Адольфа Лизека. С. 351. *Георгиевский Г.* Указ. соч. С. 164.
[259] ПСЗ РИ. Т 1, № 434.

праздник» был обнародован указ о вступлении в совершеннолетие царевича Алексея Алексеевича Романова [260], после чего «всему миру впервые был объявлен Государь, царевич и великий князь Алексей Алексеевич. Государь царь глаголе сыну своему, объял главу сына своего Государя царевича и поцеловал» [261]. Аналогичная церемония объявления о вступлении в совершеннолетие царевича Федора Алексеевича была сделана 1 сентября 1674 г.[262] Государственный характер церковно-гражданского праздника подчеркивало участие дипломатических миссий. Все иностранные посольства получили специальное приглашение на празднование «русского» Нового года. В 1675 г. на праздник были приглашены немецкая, датская и польская стороны [263] Знамя пехотинцев (25—30 человек) расчищало каждому посольству дорогу от «массы народа» для прохода делегации к сооруженным для зрителей местам. Все иностранцы-свидетели торжеств отмечали уникальный характер встречи Нового года в городах России. Особо подчеркнем традиционный сценарий ежегодной постановки, существовавшей на всем протяжении XVII в. («а действо совершали по чиновничьей книге Нового лета») [264].

Церковно-гражданская церемония проходила во всех церковно-административных центрах страны. Например, в Новгороде Великом праздник Новолетия имел типичный для городской культуры России характер. Согласно «Уставу архиерейского служения» (новгородская рукопись XVII в.), местом проведения торжеств была площадь Софийского собора. Начало церемонии возвещал колокольный звон. Из Софийского собора на площадь выходил крестный ход духовенства со священными реликвиями (крестами, иконами, богослужебными книгами). Певчие исполняли псалмы. С другой стороны к сооруженной в центре площади сцене выходили воевода и приближенные. Взойдя на сцену, новгородский митрополит осенял животворящим крестом воеводу Новгорода и всех горожан. Затем владыка зачитывал «титлу о царском многолетии», поздравляя народ с Новым годом. Приветствие имело более обширный в сравнении с московским каноном характер, включая следующие слова:

> И возвысил бы Господь Бог его царскую десницу над бесерменством и над латинством и надо всеми иноплеменными языки [265].

По окончании церемонии процессия с участием духовенства, светской власти, двух стрелецких полков, торговых и ремесленных объединений горожан проходила через Корсунские («Золотые») ворота, а затем расходилась на праздничные службы в приходские церкви го-

---

[260] ПСЗ РИ. Т. 1, № 415.

[261] Выходы патриаршие (ДАИ. Т 5—6, № 26. С. 112).

[262] ПСЗ РИ. Т. 1, № 434.

[263] Сказание Адольфа Лизека. С. 345.

[264] ПСЗ РИ. Т. 1. № 434.

[265] *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 6.

рода. Нищие («калики перехожие», «юродивые») получали из государственной казны милостыню. В митрополичьих палатах для «властей» организовывался «стол» с тостами («чашами») за здравие Великого Государя[266]. В этот же день в городах России по обычаю проходил судебный разбор старых дел прошедшего года. Вследствие официальной юридической процедуры праздничный день Новолетия в XVII в. получил второе название — «День судных сроков», а в народе назывался «судом Божьим» («ведал Бог да Государь»). Местом судебного разбирательства, проходившего после ОПЦ («по обедни»), в Москве был приказ Большого дворца, в городах — воеводские избы[267]

Последний раз в столице праздник Новолетия отмечался 1 сентября 1699 г. с нарушением Петром I элементов сценария. Перенос даты Нового года в России (с 1 сентября ст. ст. на 1 января ст. ст.) в 1700 г. и игнорирование светской властью публичных церемоний 1 сентября вызвали, как мы рассмотрим, негативную реакцию части духовенства, широких слоев горожан. Православные исследователи отмечают общее обеднение церковной обрядности дня Преподобного Симеона Столпника, связанное с утратой в 1700 г. праздником Новолетия государственного статуса[268]. Праздничный чин издавался в XVIII в., однако постепенно исчез из публичной обрядности русской православной церкви. По свидетельству отца Георгия Георгиевского, «хотя в православной службе есть тропарь наступления Нового года, но перенос праздника разрушил единство церковной службы и народного торжества»[269]

Несмотря на вышесказанное, народное сознание до конца XIX в. сохранило память о «рубежном» значении праздника Преподобного Симеона Столпника (1 сентября ст. ст.). По традиции с Семенова дня начинались посиделки («засидки») в русской деревне, а также братчины и приходские праздники[270]. С этого же дня мастеровые в городах (!) начинали работать «с огнем», то есть по вечерам[271]. В русской крестьянской обрядности Семенов день получил образное, связанное с аграрно-календарным циклом, значение: «Пришел Семенов день, семена долой», то есть с этого дня прекращались полевые работы, так как оставшиеся на поле зерновые высыпаются из колосьев на землю. До конца XIX в. в подмосковных (!) селах в ночь на Семенов день (Новолетие) крестьяне гасили огонь в печи и только с восходом солнца вновь разжигали очаг[272]. Приведенные факты свидетельствуют о глубокой связи традиционной городской и сельской культуры русского народа.

---

[266] Там же.

[267] *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. С. 104.

[268] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 163.

[269] Там же.

[270] *Снегирев.* Указ. соч. Вып. 1. С. 150; Вып. 4. С. 94; *Терещенко А.* Указ. соч. Ч. 4. С. 149.

[271] *Забылин М.* Указ. соч. С. 102.

[272] Там же.

Церковно-гражданская церемония и праздник Крещения Господня

Одним из главных городских торжеств России XVII в. был праздник Крещения Господня (6 января ст. ст.), символизировавший описанное в Евангелиях крещение Иисуса Христа в реке Иордан. В источниках упоминаются и другие названия праздника — Богоявление, Водосвятие. Первое из них происходит от того, что, согласно Евангелиям, во время крещения Иисуса на него от Бога-отца сошел Святой Дух в виде голубя. Второе название (Водосвятие) связано с тем, что по русской традиции в праздничный день совершался публичный обряд освящения воды на Иордани (проруби в естественных водоемах), ныне практически забытый. Обрядовая сторона одного из главных «двунадесятых праздников» православного календаря приобрела в городах России XVII в. специфически этнический характер. Как отмечают исследователи, в истории православной обрядности других стран «богослужение на навечерие Богоявления, как и сам праздник, особенным торжеством не отличалось» [273]. В праздничной обрядности русской



Праздник Крещения в Москве в 1699 г. Рисунок И. Корба
(по: *Корб И.* Дневник путешествия в Московию. СПб., 1906. С. 129)

---

[273] *Иоанн* (*Маслов*). Обрядовая сторона праздника крещения Господня в Древней Руси. С. 73.

православной церкви в XVII в. торжества Крещения проходили в два этапа. Первый раз, вечером накануне праздничного дня, в храмах проходила торжественная служба. Второй раз, в собственно праздничный день, организовывались публичные церемонии Крещения с выходом «на воду», включавшие зрелищные элементы: постройку Иордани, освящение всех участников, военный парад[274]. Кроме этого, праздничный день сопровождался обрядовыми действиями горожан, связанными с народным христианством и языческими представлениями: купанием городских скоморохов, омовением родившихся на святки младенцев, освящением лошадей.

Патриарх Никон пытался отменить обычай «двукратного» освящения воды, однако Церковный Собор 1667 г. выступил против этого решения[275] Основанием для подобного шага была уникальная по своему значению роль праздника Крещения в культуре русского народа. В народном христианстве смысл праздника понимался буквально. «Крещение» означало, что младенца Иисуса Христа крестили только на двенадцатый день от Рождества Христова. Следовательно, на период от Рождества Христова до Крещения Господня выпадало нехристианское, «бесовское» время[276]. По русским поверьям, «Бог-отец на радости, что родился сын, выпускает до Крещения чертей погулять»[277] В представлениях русского горожанина XVII в., на святки (период от Рождества Христова до Крещения) мир временно терял устойчивую структуру. Всемогущий Бог становился беспомощным младенцем, наступало время языческих обрядов. «Бесовские игрища на Москве и в городах от Рождества Христова до Крещения Господе нашего Иисуса Христа во двое на десять днях (12 дней. — *А. К.*)» продолжались в городском быту России до конца XVII в.[278] В народной культуре праздник Крещения символизировал торжество Божественной силы, возврат к жизни по христианским законам. По поверьям, в ночь с 5 на 6 января «Христос Вседержитель наконец спускается на землю (праздник Богоявления!), и поэтому в Иордани вода колышется»[279]. В этот день в народном календаре происходил возврат к обычной жизни как традиционной смене будней и праздников. Мощное символическое содержание праздника, как в официальной идеологии церкви, так и в народной культуре, обеспечило популярность его среди горожан, грандиозный характер торжественных церемоний. Данные предположения подтверждаются источниками.

Наиболее масштабный характер организация торжеств носила в столице государства — Москве. Центральным местом проведения официальной церемонии была Москва-река, на льду которой у Тайницких ворот Кремля сооружалась специальная постройка — Иордань (Иор-

---

[274] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 7.
[275] *Иоанн* (*Маслов*) Указ. раб. С. 73.
[276] *Топорков А*. Православные праздники. С. 4—5.
[277] *Максимов С. В*. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 320.
[278] См.: Указ от 24.12.1684 // ПСЗ РИ. Т 1, № 1001. С. 647.
[279] *Максимов С. В*. Указ. соч. С. 335.

данская сень). Сложность проекта Иордани и техническое совершенство позволили иностранным наблюдателям сравнить ее с театром[280]. Около речной проруби из дерева сооружалась переносная постройка («шатер») с расписным карнизом на четырех колоннах. На вершине постройки воздвигался позолоченный крест. На внешней стороне (на четырех сторонах) изображались Евангелисты, а на внутренней — апостолы и сцена крещения Иисуса Христа. Вся постройка богато декорировалась в традициях народного искусства: резьбой по дереву, цветной росписью, украшениями из зеленых листьев и птиц, вырезанными из меди, искусственными цветами из жести[281]. В 1667 г. заказ на изготовление Иорданской сени выполнили белорусы, «мастера резных и столярных дел» палат Кремля старец Арсений, Климка Михайлов и Степан Зиновьев. Созданный группой белорусских ремесленников (всего известно около 20 фамилий) памятник окказиональной архитектуры использовался в церковно-гражданских церемониях Крещения до конца XVII в.[282] У входа в Иордань для царя и патриарха сооружались особые резные места. Трон царя представлял собой закрытое сооружение на пяти углах, с пятью башнями, «искусно сделанными из стекла, с золотыми крестами, на них впереди находились большие стеклянные двери»[283]. Чертог патриарха по обычаю был на одну ступень выше, однако менее богато декорирован. Все пространство (прорубь и постройки) обносилось резной решеткой высотой около 50 сантиметров и застилалось красным (!) сукном. Освещение церемонии осуществлялось при помощи установленных в ограждении 12 свечей огромного размера. По всему пути праздничной процессии (от Успенского собора до Иордани) из теса мостилась широкая деревянная лестница[284]. Два специально назначенных священника (!) следили за точным соблюдением сценария торжеств[285] Члены придворной свиты, участники «праздника на освящение воды» до 1679 г. записывались в разрядную книгу, получая строго определенное место в процессии[286]. Выбранные стрельцы с оружием в руках выстраивались в линии оцепления с двух сторон лестницы. Зрители, «всенародное, бесчисленное множество православных христиан», размещались на набережной и на стенах Кремля. Избранные («в роспись») стрелецкие и солдатские полки выстраивались со знаменами и свечами в руках вокруг Иордани[287] В среднем в церемонии Крещения участвовало от 4000 до 6000 военнослужащих. По оценке очевидца, «это был прекрасный народ, превосходно оделенный и оружием и одеждой. Каж-

---

[280] Дневник М. Обуховича. С. 40; Посольство Конрада фан Кленка. С. 379.

[281] См., напр.: *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 7.

[282] Подробнее см.: *Абецедарский Л. С.* Белоруссия и Россия: Очерки русско-белорусских связей второй половины XVI—XVII веков.

[283] Посольство Конрада фан Кленка. С. 376—377.

[284] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 174.

[285] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 11.

[286] ПСЗ РИ. Т 1, № 775. С. 218.

[287] Дневник М. Обуховича. С. 40.

дый полк имел особый цвет формы: зеленый, желтый, серый, белый, синий, красный, фиолетовый. У каждой роты было полевое (парадное!) оружие, очень аккуратно отлитое и искусно выработанное. Орудия стояли на посеребренных лафетах, эти лафеты тянули 2, 4 или 6 лошадей с прекрасными попонами, на которых были вышиты гербы (!) его Царского Величества. Тут же виднелись знамена всех цветов, некоторые (полковые) были чрезвычайно роскошно изукрашены»[288].

Праздничное шествие («большой крестный ход») обычно возглавляла царская гвардия, 480—600 стрельцов, которые шли по 6 человек в ряд в четырех коробках по 120—150 солдат в каждой. Зрелищность парадного строя подчеркивало выданное из казны лучшее («золоченое») холодное оружие. Каждая колонна отличалась формой и цветом кафтанов, а также видом вооружений. Впереди шествовали «в белых кафтанах с золотыми шнурками и с бердышами, потом следовали синие кафтаны в том же порядке, затем зеленые, последние красные кафтаны, копьеносцы имели искусно выточенные пики с длинными остриями, украшенные значками. За стрельцами шли миряне (гости. — *А. К.*) в своих платьях, которые несли на длинных шестах две церковные хоругви красного и белого цвета»[289] Напомним, что по традиции знатные члены магистрата возглавляли публичные православные процессии в городах Белоруссии XVII в. Затем в крестном ходе со свечами в руках следовало духовенство, 8 священнослужителей несли на перекладинах огромный металлический крест[290]. Завершал шествие духовенства патриарх. По традиции патриарха поддерживали под руки двое слуг (знак уважения!). В руках владыка держал драгоценный («золотой») крест, следовавшие за ним певчие исполняли тропарь «Воспоим Вернии»[291]. За духовенством по три человека в ряд шел двор, «бояре и князья, все в чрезвычайно роскошной одежде». За ними «в древней царской одежде» с символами государственной власти шествовал Великий Государь, которого также в знак уважения поддерживали за руки два стольника. Во время снегопада они прикрывали царя специальным балдахином. Официальное шествие заканчивали представители верхушки городского посада («гости по чину»). Роты оцепления сдерживали натиск восторженной толпы.

Основное действие происходило у проруби Иордани, охрану которой осуществляла царская гвардия. Патриарх (или один из высших архиереев) зачитывал фрагмент Нового Завета, посвященный крещению Иисуса Христа. Затем с громким возгласом «Во Иердань крещаущуся тебе, Господи» патриарх трижды погружал крест в воду[292]. «Богоявленская вода» с креста сливалась в специальный сосуд[293] По-

---

[288] Посольство Конрада фан Кленка. С. 376.

[289] *Бруин К., де.* Указ. соч. С. 144; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 53—54.

[290] Посольство Конрада фан Кленка. С. 378; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 56.

[291] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 11.

[292] ДАИ. Т. 5—6, № 26. С. 119.

[293] Это был другой, менее ценный, крест. В целях безопасности золотой крест патриарха не погружали.

сле этого патриарх осенял крестом царя и весь народ, стоявший, несмотря на мороз, с непокрытой головой. Певчие исполняли «Глас Господень». Далее в прорубь троекратно погружали свечи государя [294]. Данный символический жест не был предписан церковным уставом [295]. Семантика обряда погружения свечей («огня») в воду отражала проникновение народных воззрений в официальную идеологию церкви, победу Бога над Антихристом [296]. Два священнослужителя зачерпывали серебряным ведром воду для окропления царя. Патриарх «направлялся к Царскому Величеству, который снова обнажил свою голову, поцеловал золотой крест и руку патриарха и был обрызган святой водой». Этот же обряд был совершен над шапкой Мономаха — «золотой короной, украшенной жемчугом и драгоценными камнями, а на ней золотой шар земной с крестом наверху, внизу черная лисья опушка», также освящен был государственный флаг (белый стяг с золотой каймой и вышитым золотом орлом) [297], после чего царь удалялся для переодевания в специально построенный шатер. Во время возникшей паузы два архимандрита на санях освящали святой водой боевые знамена русских войск. Специально назначенные священнослужители с саней (или пешком) при помощи кистей (из конского волоса) и особых сосудов окропляли водой всех собравшихся горожан [298]. В Иордани обязательному очистительному омовению подвергались городские скоморохи, исполнители «пещного действа». Появившись вновь, царь со сцены оглашал приветствие к народу, затем обращался к приглашенным резидентам посольских миссий [299] Далее, патриарх по «чиновнику» обращался с традиционной речью к народу:

> Празднуем предпразднество Богоявлению Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и молим, [чтобы] всея Руси самодержец здрав был на многие лета со всеми православными христианами в нынешний, настоящий год и в предыдущия многие лета! [300].

После обращения патриарх крестообразно сложенными руками трижды благословлял Великого Государя, затем и весь народ. Официальная часть праздника заканчивалась военным парадом полков московского гарнизона [301]. Еще в конце XVI в. по окончании церемонии в проруби проходило всеобщее купание москвичей «как мужчин, так и женщин» [302]. На протяжении XVII в. в Москве в Иордани купали младенцев, родившихся на святки, «тут были и женщины, которые брали своих детей от груди и опускали нагих в воду», купались и не-

---

[294] *Корб И.* Указ. соч. С. 128.
[295] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 11.
[296] *Попырко Н. В.* Русские святки XVII века. С. 84—100.
[297] См., напр: Посольство Конрада фан Кленка. С. 376—379.
[298] Дневник М. Обуховича. С. 40.
[299] Посольство Конрада фан Кленка. С. 379.
[300] Цит. по: *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 7
[301] Дневник М. Обуховича. С. 40.
[302] *Флетчер Д.* О государстве Русском. С. 162—163.

которые из горожан[303]. В провинциальных городах и русской деревне обязательному омовению подлежали те, кто на святки надевал «хари», то есть ряженые[304]. Об этом свидетельствует народный месяцеслов: «В Иордани купаются, кто о Святках рядился»[305]. Окружавшие прорубь простые горожане, веруя в уникальные магические свойства воды, «кувшинами, кружками, ведрами захватывали ее собой»[306]. Предприимчивые торговцы вывозили воду с реки «бочками»[307] Некоторые из горожан, стоя над водой, вылавливали из нее застывшие капли воска, считавшиеся чудодейственным лекарством[308]. Неофициальная часть дня также проходила в праздновании, обедать садились только вечером[309] В Кремле организовывался праздничный ужин для элиты[310]. Согласно народной примете, «о чем открытому небу (на Крещение. — *А. К.*) помолишься, то сбудется»[311]. Зрелищность театрализованных обрядов и светских парадных элементов обеспечивала празднику дополнительную популярность среди широких масс горожан и сельских жителей. Для приобщения к таинству в Москву «съезжалось со всего государства Русского огромное количество простого народа;[312] присутствовало «огромное количество зрителей»[313]

Сценарий праздника в городах русской провинции в основном совпадал с московскими церемониями[314]. По финансовым причинам устройство Иордани отличалось принципиально более простым решением. Во льду вырубался желоб, а также крест, лестница и голуби, символизировавшие сошедший Святой Дух[315]. Началом публичного выхода на воду служил колокольный звон. В крестном ходе принимали участие как духовенство, так и представители светской власти (воеводы, чиновники, гарнизон), простые миряне обоего пола. Участники шествовали с освященными предметами христианского культа, несли большой крест, хоругви, горящие свечи, храмовые иконы, престольное Евангелие. Певчие исполняли псалмы. Все светские горожане шли с непокрытой головой, женщины за мужчинами. Во время водосвятия епископ с возгласом «по-русски» «Во Иердань крещаущуся тебе, Господи» трижды погружал в воду крест, а затем свечи[316] После этого архиерей обращался к участникам торжества по «чиновнику», желая

---

[303] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 174; Посольство Конрада фан Кленка. С. 379; *Иоанн* (*Маслов*) Указ. раб С. 76—77.

[304] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 336.

[305] Пословицы русского народа. Т 2. С. 303.

[306] Посольство Конрада фан Кленка. С. 379.

[307] Дневник М. Обуховича. С. 40.

[308] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 80.

[309] Посольство Конрада фан Кленка. С. 379; *Иоанн* (*Маслов*). Указ. раб. С. 74.

[310] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 11.

[311] Пословицы русского народа. Т 2. С. 303.

[312] Записки Маскевича. С. 57—58.

[313] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 174.

[314] См.: *Олеарий А.* Указ. соч. С. 532; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 79—83; *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 35—36.

[315] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 336.

[316] ДАИ. Т. 5—6, № 26. С. 119.

«здравия» царю и царской семье, всему народу. Священники окропляли святой водой «иконы, кресты, книги и людей», а также знамена стрелецких отрядов. По окончании водосвятия стрельцы с оружием в руках, с развевающимися знаменами проходили парадным строем по четыре человека в ряд. Впереди колонны шествовал знаменщик («прапорщик»). Исполнение сигнальной музыки не допускалось. По новгородской традиции, военный парад сопровождался салютом городских пушек, на организацию которого расходовалось более 8 пудов пороха («зелья»)[317] По окончании официальной части горожане купали в Иордани (три раза с головой) родившихся на святки младенцев, здесь же «крещение» принимали городские скоморохи и ряженые. Каждый старался первым зачерпнуть особую, по представлениям народной медицины, «богоявленскую воду». Наконец, после праздника горожане приводили и поили из освященной проруби принадлежавших им лошадей[318]. Подчеркнем, что православные исследователи, признавая этническую специфику празднования Крещения в городах России XVII в., скромно умалчивают о прямом включении в структуру церковно-гражданских торжеств действий, связанных с языческими представлениями, а именно обряда купания или поения в Иордани лошадей[319] Впервые на данный факт обратил внимание М. Г Рабинович[320]. Действительно, обряд поения или купания лошадей в XVII в. фиксируется как в столичной Москве, так и в провинциальных городах[321]. Подобное прямое включение в структуру официальных церемоний языческих пережитков требует детального анализа, который мы представим в отдельной главе. Сейчас только укажем, что обряд купания или поения лошадей (6 января и 1 августа ст. ст.) сохранялся в культуре провинциальных городов России до начала XIX в.[322], а в крестьянской обрядности — до конца XIX—начала XX в.[323]

Существует точка зрения, связывающая традицию освящения в Иордани боевых знамен русской армии с именем Петра I. Участвуя в церковно-гражданской церемонии Крещения в 1698 г. в качестве капитана Преображенского полка, Петр I лично освятил в Иордани государственный флаг России[324]. Однако возникновение обряда крещенского водосвятия боевых знамен русской армии относится не позднее чем к середине XVII в.[325] Источники конца XVI—начала XVII в. ничего не говорят о подобном воинском ритуале[326]. Потеря праздником Крещения государственного статуса в раннее петровское время,

---

[317] ДАИ. Т 3. С. 180—181.

[318] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 79—83.

[319] *Иоанн (Маслов).* Указ. раб. С. 73.

[320] *Рабинович М. Г* Указ. соч. С. 116—117.

[321] См., напр.: *Флетчер. Д.* Указ. соч. С. 163. *Витсен Н.* Указ. соч. С. 83; *Корб И.* Указ. соч. С. 129.

[322] *Авдеева К. А.* Записки о старом и новом русском быте. С. 127.

[323] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 338, 446, 487.

[324] *Степанов С.* Указ. соч. С. 14.

[325] Посольство Конрада фан Кленка. С. 362.

[326] См., напр.: *Флетчер. Д.* Указ. соч. С. 162—163; *Маскев ч С.* Указ. соч. С. 57—58.

безусловно, сказалась на организации ОПЦ. Празднование Крещения в 1702 г. проходило в Москве «с меньшей торжественностью и вообще в городе (со слов духовенства? — *А. К.*) наблюдались большие перемены»[327] Тем не менее судьба общегородских торжеств на праздник Крещения была более счастливой в сравнении с праздником Новолетия и Вербного Воскресенья. Известны эпизодические празднования Крещения на государственном уровне в XVIII в. Например, 6 января 1726 г. в Санкт-Петербурге прошли грандиозные мероприятия Крещения с участием императрицы Екатерины I. До XX в. сохранялась традиция освящения в этот день боевых знамен русской армии. Основные элементы публичной церемонии Водосвятия (в том числе связанные с народной культурой) сохранялись в городах России до середины XIX в.[328], а в русской деревне до конца XIX—начала XX в.[329]

Взаимодействие в структуре церковного праздника нескольких компонентов — официально-православного, государственного, народно-христианского — придавало церковно-гражданской церемонии Крещения в городах России XVII в. специфически этнический характер.

Церковно-гражданская церемония Вербного Воскресенья

Древний православный обряд — освящение в церкви на утренней службе пальмовых веток (Вайи), в честь праздника Входа Господнего в Иерусалим (последнее воскресенье перед Пасхой) вырос в городах России XVII в. в грандиозные церковно-гражданские церемонии со сложным сценарием и драматической постановкой «шествия на осляти». Описание Вербного Воскресенья (Вайи, Цветной недели) хорошо отражено в записках иностранцев. Достаточно много материалов содержит отечественная историография XIX в. Один из очерков о «забытом в России празднике» оставил Н. М. Карамзин[330] Несмотря на вышесказанное, данный обряд требует дополнительной реконструкции. Как указывает М. Г Рабинович, значительные противоречия присутствуют в сведениях иностранцев о празднике[331]. В связи с этим для реконструкции сценария нами привлечен русский актовый материал XVII в. До сих пор в научной литературе не решен окончательно вопрос атрибутации предметов праздничной культуры. Не выяснена география бытования церковно-гражданских церемоний Вербного Воскресенья в городах России XVII в. Наконец, большой интерес для нашей темы представляют материалы о русско-белорусских межкультурных контактах в области официальной праздничной обрядности Вербного Воскресенья. Решение данных вопросов наряду с тщательной реконструкцией сценария является главной задачей настоящего параграфа.

---

[327] *Бруин К., де.* Указ. соч. С. 144.

[328] *Рабинович М. Г* Указ. соч. С. 177

[329] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 327, 335—338.

[330] *Карамзин Н. М.* История государства российского. Т VII—IX. С. 547

[331] *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. С. 119.

Известно, что в XVII в. церковно-гражданские церемонии Вербного Воскресенья проходили в большинстве церковно-административных центров России, охватывая практически всю этническую территорию русского народа[332]. Точные сведения о распространении праздничных церемоний в городской среде России содержатся в проанализированной нами впервые грамоте от 2 июля 1667 г.[333] Изданная «с соизволением Государя нашего царя и великого князя Алексея Михайловича» грамота распространяла организацию церковно-гражданских церемоний в честь Вербного Воскресенья на все без исключения воеводско-епископские центры России. В тексте содержится ссылка на древнюю традицию («обычай») празднования Вербного Воскресенья в Москве, Новгороде Великом, Великих Луках, Казани и прочих городах». Таким образом, ОПЦ в честь Вербного Воскресенья, проходившие в этих городах в первой половине—середине XVII в. (к перечисленным под грифом «прочие» относятся Рязань, Ростов, Нижний Новгород, Тобольск), 1667 г. распространились на все церковно-административные центры Русского государства. Все действия проходили согласно строго разработанному «чину» (сценарию)[334].

Особый интерес представляют сведения белоруса Михаила Обуховича, трижды наблюдавшего праздник Вербного Воскресенья в Москве (1659—1661)[335]. В столице центром проведения торжеств была Красная Площадь. На лобном месте устраивалась сцена для встречи царя и патриарха. Сооруженную постройку наблюдатели сравнивали с «театром»:

> У Крестовских (Спасских) ворот есть общественное место, построенное из тесового камня, наподобие театра, этот театр сверху был покрыт красным сукном[336].

Для просмотра церемонии иностранными посольствами на паперти Покровского собора из дерева сооружались специальные места, обитые зеленом сукном[337] В Стрелецком приказе составлялась «роспись» участвующих в церемонии Вербного Воскресенья полков[338]. Назначались необходимые для постановки исполнители: стрельцы (от 100 до 200 человек), расстилавшие по пути шествия полотна красного сукна, четыре мальчика, изображавшие сидящих на вербном дереве херувимов, актеры, изображавшие «учеников Христа». Всем участникам из казны выдавался необходимый реквизит. Для проведения ОПЦ власти заказывали пальмовые и вербные ветви. В литературе высказывалось мнение, что пальмовые ветви привозили русские паломники из

---

[332] *Финдензейн Н. К.* Указ. соч. С. 274; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 138.
[333] АИ. Т 4, № 199.
[334] См., напр.: Выходы патриаршие (ДАИ. Т 5—6). № 26. С. 122.
[335] Дневник М. Обуховича. С. 10—16.
[336] Дневник М. Обуховича. С. 10. *Майерберг А.* Указ. соч. С. 186—187
[337] Посольство Конрада фан Кленка. С. 466; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 67; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 137.
[338] ПСЗ РИ. Т 1, № 372.

Палестины[339]. В действительности настоящие пальмовые ветви в ограниченном количестве закупались у персидских и армянских купцов и предназначались исключительно для царя, высших светских и духовных лиц[340]. Широким слоям горожан (духовенству, мирянам, стрельцам) предназначались заготовленные ветви ивы или оливковой вербы (Elaeagnus Hortensis)[341]. Известная как «русская олива», она произрастает в верхнем течении Волги, в том числе в Подмосковье. Интересно, что из всех иностранных наблюдателей данную особенность заметил только дипломат и художник (!) голландец Николаас Витсен:

> Когда иерусалимские (пальмовые) ветки были розданы, митрополит стал раздавать цветущие ветви вербы каждому, кто имел какое-нибудь положение, остаток побросали народу[342].

Центральное место в сценарии Вербного Воскресенья занимало «вербное дерево», именно оно возглавляло праздничное шествие. Использованию вербного дерева предшествовала тщательная подготовка. Сохранилось подробное описание ритуала заготовки вербного дерева в Новгороде, включавшее ряд этапов:

1. Хождение в лес по вербу;
2. Установка вербы городскими плотниками в станок позади Петровских городских ворот;
3. Доставка «к заутрене» вербы на станке к центральному месту ОПЦ — Златоустовским воротам;
4. Украшение дерева «финиками, яблоками, овощами».

По традиции на ночь у вербы выставлялась специальная охрана[343] В научной литературе до сих пор не решен окончательно вопрос об украшении вербы: бутафория это или натуральные плоды?[344] Нами вводится в научный оборот подробное описание устройства и декорации вербного дерева (прил. № 2), подтверждающее искусственный характер украшений[345] Размещенные на дереве яблоки, апельсины, лимоны, вишни, финики, сливы и зеленые листья были муляжами и изготовлялись из воска[346]. Связано это с тем, что временем проведения ОПЦ была ранняя весна. Украшенное дерево устанавливали в специальный станок, представлявший собой, в зависимости от погоды, либо сани[347], либо широкую низкую телегу[348]. Станок вербного дерева обивался сукном, декорировался традиционной народной

---

[339] *Снегирев И. М.* Указ. соч. С. Вып. 2. С. 163.

[340] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 175—176.

[341] Церемониал Царского выхода на праздник Цветоносной недели (см.: ПСЗ РИ. Т I, № 372. С. 605).

[342] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 145.

[343] *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 40.

[344] См., напр.: *Рабинович М. Г* Указ. соч. С. 120.

[345] ДАИ. Т 5—6. С. 122.

[346] См., напр.: Посольство Конрада фан Кленка. С. 466.

[347] Дневник М. Обуховича. С. 12.

[348] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 146.

росписью с растительным орнаментом: «...и около вербы перила учинены, столбики писаны разными красками и сукном одеяно»[349] Созданная городскими плотниками конструкция запрягалась, по разным источникам, тройкой, четверкой или шестеркой «каретных, добрых лошадей» в красных попонах[350].

В Москве к началу церемонии вербное дерево устанавливалось на станке у Покровского храма, имевшего придел Входа Господня в Иерусалим и получившего отсюда народное название Иерусалимская церковь[351]. На ветвях дерева размещали четырех мальчиков в «серебряных» ризах, которые изображали ангелов-херувимов. Во время торжественного шествия четыре отрока пели «Осанну», разбрасывая «плоды и ветви» народу[352]. Символизировавшее «ветви Христа» вербное дерево имело центральное значение в церковно-гражданской церемонии «Вайи». В этнографических исследованиях подчеркивается особая сила праздничной вербы и ее почек в аграрной магии и народной медицине, связанная с функцией оберега[353]. Не случайно по окончании центральной церемонии большой крестный ход с вербным деревом обходил вокруг всех городских стен. Патриарх объезжал весь город, говоря у всех ворот молитвы городу (!) и кропя их святой водой: «...вокруг Красной стены Кремля, а также вокруг Белой и Земляной стены[354]. Как мы рассмотрим далее, ритуал обхода с вербой в целях оберега известен русской крестьянской обрядности. Таким образом, вербное дерево выполняло в официальных церемониях горожан XVII в. связанную с народными представлениями функцию оберега пространства. Значение «вербы» подчеркивалось ее тщательной охраной: «Сотники же со стрельцами оберегают вербу накрепко»[355]

Вторым по значению в сценарии Вербного Воскресенья было драматическое действие — «шествие на осляти». Символизировавшее единство светской и духовной власти Русского государства XVII в., приоритет архипастырского служения, «шествие на осляти» в самом общем плане представляло собой ритуальный обряд: царь, взяв одной рукой поводья, а другой держа пальмовую ветвь, вел «осла», на котором размещался в седле патриарх с Евангелием в левой руке и «животворящим крестом» — в правой. В деталях «шествие на осляти» представляло собой сложное театрализованное действие с обязательной предварительной подготовкой. Отметим, что во всех русских источниках XVII в. представленное в церемонии животное упоминалось как «осля» (осел — христианский символ кротости). В многочисленных описаниях иностранных авторов фигурируют как лошадь, так и осел.

---

[349] ДАИ. Т 5—6. С. 122.

[350] Дневник М. Обуховича. С. 12; *Майерберг А.* Указ. соч. С. 187; *Витсен Н* Указ. соч. С. 146; Посольство Конрада фан Кленка. С 467; ДАИ. Т 5—6. С. 122.

[351] Посольство Конрада фан Кленка. С. 467; *Романов Г А.* Указ. раб. С. 56.

[352] См., напр.: *Витсен Н.* Указ. соч. С. 146; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 137.

[353] См., напр.: *Каминский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. С. 454—456.

[354] *Снегирев И. М.* Указ. соч. Вып. 1. С. 163.

[355] *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 40.

На самом деле в «шествии на осляти» участвовала лошадь низкорослой татарской породы («бахмет»). Для создания необходимого эффекта лошадь проходила специальную подготовку. В течение месяца два назначенных исполнителя («ученики Христа») водили коня по обозначенному маршруту праздничного шествия. Для придания сходства с ослом («чтобы более походила на осла») и во избежание стула во время процессии лошадь ограничивали в корме, а в течение последних трех дней перед праздником вообще не кормили. Наконец, с целью маскировки использовался бутафорский реквизит. На лошадь надевали белую шелковую попону, оставляя прорези для глаз. На попону для придания полного сходства нашивались длинные («ослиные») бутафорские уши. К накидке также прикреплялись широкие поводья красного цвета, «женское» седло. Таким образом, с точки зрения этнической ментальности русских горожан XVII в., в официальной церемонии, как и в преследуемых церковью народных обрядах, использовался элемент ряженья. К началу праздничной церемонии лошадь привязывалась к специальному столбу в отдалении от лобного места, рядом с ней оставался «хозяин» [356].

Знаком начала ОПЦ служил колокольный звон. Стрелецкие и солдатские полки выстраивались вокруг лобного места с оружием, барабанами, раскрытыми знаменами. Из Спасских ворот Кремля между двумя рядами стрельцов выходили царь и двор, из Покровского храма — патриарх и духовенство. Простые горожане занимали свободные места за линиями воинского оцепления. Взойдя на лобное место, царь принимал от патриарха пальмовую ветвь и благословение по случаю праздника. После раздачи пальмовых и вербных ветвей начиналось, по словам русского современника, «цветоносное празднественое действо». Патриарх говорил речь «по чиновной книге», в которой просил «послать к уготованному месту, где привязано осля, отрешить его и привести до Лобного места» [357] По прочтении текста два актера в роли учеников Иисуса Христа подходили к столу, где на привязи стоял «осел», и исполняли диалог: «Хозяин, твой осел нужен Господу». Отметим, что сценка между «учениками» и «хозяином» разыгрывалась в традициях русского народного театра [358]. После вручения Великому Государю шапки Мономаха царь с помощью специальной лестницы провожал патриарха «на осля». Праздничное шествие двигалось по направлению от лобного места к Спасским воротам Кремля:

> А как Великий Государь от Лобного места изволил идти, и митрополит на осля ехати[359] и в то время по обе стороны несли [на плечах] сукно разным цветом и постилали по пути, а перед властями везли Вербу, а в

---

[356] См.: *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 175; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 145; Дневник М. Обуховича. С. 12.

[357] ПЗИ РИ. Т 1, № 372. С. 605.

[358] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 145.

[359] В отсутствие опального патриарха Никона (1658—1667) церковью фактически руководил митрополит Сарский и Подонский Павел.

11 Зак. 4081

Кремле и в Китае по обе стороны дороги на площади и около Лобного места стояли стрельцы и солдаты ратным обычаем, с знаменами и оружием, в цветном платье [360].

Размещенные на дереве четыре мальчика разбрасывали в толпу «яблоки и ветки» и пели «Осанну». За ними с пальмовой ветвью в руке шел царь, который вел «осла» с восседающим на нем патриархом. Архиерей животворящим крестом осенял в разные стороны народ. В строго определенном порядке шествовали духовенство, двор, царские и патриаршие певчие, гости «по чину». Участники хода несли предметы священного культа: кресты, иконы, хоругви, рипиды [361]. Ряд предметов в целях зрелищности располагали на особо длинных шестах [362]. Если в провинциальных городах среди светских участников праздничного хода было все тяглое торговое и ремесленное население, в столице в число непосредственных участников-«мирян» входила придворная элита (царская семья, бояре, думные и ближние люди, стольники, стряпчие, дворяне), приказные чины («дьяки»), стрелецкая царская гвардия, а также верхушка посадского населения — гости. Весь путь покрывался полотнами красного и зеленого сукна. Стрельцы придерживали края ткани. Воинские полки и зрители из числа горожан «всех чинов и разного возраста» били челом Великому государю. По древнерусскому обычаю все падали ниц («ударив челом об землю»), при этом пехота обращала оружейные стволы и знамена назад. Царь по традиции отвечал на приветствие поклоном. После того как все участники шествия проходили через створ Спасских ворот Кремля, по сигналу барабана армейские части неожиданно вставали, знаменщики размахивали флагами [363]. Данная форма воинского этикета вызывала удивление европейцев: «Это было странное зрелище: видеть, как целые полки лежали ниц, покрывая своими телами базарную площадь» [364]; «Это было очень интересное зрелище, тем более что лежавшая масса народа также быстро поднялась» [365] В Кремле маршрут праздничного шествия проходил вокруг Успенского собора, Грановитой палаты, теремного дворца (с 1636). Далее ход по широкой четырехметровой лестнице направлялся к Москве-реке, а затем вокруг городских стен [366]. По окончании большого крестного хода стрелецкие полки «за иконами» расходились по церквам «всей Москвы» [367] По традиции праздничный день заканчивался организованным «в Крестовой палате столом для властей», на котором царь за участие в шествии получал от владыки крупную сумму денег (200 рублей) [368]. Офи-

[360] ПЗС РИ. Т 1, № 372.
[361] Металлический диск в виде лучей с изображением ангела-херувима в центре.
[362] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 137; Посольство Конрада фан Кленка. С. 467
[363] См., напр.: Дневник М. Обуховича. С. 13.
[364] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 146.
[365] Посольство Конрада фан Кленка. С. 469.
[366] *Романов Н. Г* Указ. раб. С. 56.
[367] ПЗС РИ. Т. 1, С. 605.
[368] ДАИ. Т. 5—6. С. 140; ПЛДР XVII в. Кн. 1. С. 503.

циальный характер торжеств подчеркивало обязательное участие в церковно-гражданской церемонии светской власти, воинских корпораций, иностранных посольств. Во время церемонии царь часто лично обращался к посольствам с традиционным вопросом «о здравии» и желал «хорошего корма с царского стола», в некоторых случаях эту роль выполняли главы ведущих приказов[369] Если глава государства мог по состоянию здоровья или острой политической ситуации не присутствовать на торжествах, то для предстоятеля русской православной церкви личные причины не учитывались. Так, в праздновании Вербного Воскресенья 11 апреля 1652 г., за три дня до кончины, в крайне болезненном состоянии, участвовал патриарх Московский и всея Руси Иосиф («на злую силу ездил на осляти»).

Сценарий Вербного Воскресенья в городах русской провинции не имел особых отличий от столицы. Роль патриарха выполнял митрополит (епископ), роль царя — воевода. Власти «по обычаю» шествовали за вербой. Воевода вел коня с восседающим на нем архиереем, при этом святитель в левой руке держал Евангелие, а находящимся в правой руке крестом осенял народ. Звучал колокольный звон, певчие исполняли «славники»[370]. По новгородской традиции специальную дорогу для проезда «вербного дерева» по городу и вокруг городских стен мостили пушкари. В шествии от Златоустовских ворот участвовали, кроме светской и духовной власти, стрелецкие полки, торговое и ремесленное население Новгорода. По окончании крестного хода у митрополита организовывался «стол».

Церковно-гражданские церемонии и праздник Вербного Воскресенья пользовались огромной популярностью среди русского народа. В начале XVII в. на праздничную церемонию «в Москву, стекалось великое множество людей из окрестностей»[371]. Со слов голландцев, «мы стояли перед всем этим многолюдством и нас спросили русские: есть ли столько людей во всей вашей стране?»[372] Когда во время Смуты власть хотела отменить праздник, «чернь изъявила великий ропот и лучше хотела погибнуть, чем стерпеть такое»[373]. Зная о популярности праздника среди широких слоев горожан, гарнизон Речи Посполитой предпринял в 1611 г. попытку террора: «Патриарха и христиан побити в Цветную неделю, как патриарх придет с Вербою»[374]. Согласно русскому летописцу:

> В ту же неделю повелеша всем ротам Литовским конным и пешим выехав стояти на площади всем наготове. Патриарха же Ермогена взявши изза пристава и повелеша ему действовать. Народ же Московского государства, видя над собою такое умышление, а часу еще тому не приспевши, что

---

[369] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 137; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 145.
[370] *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 40.
[371] *Маскевич С.* Записки. С. 72.
[372] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 146.
[373] *Финдензейн Н. К.* Указ. соч. Вып. 3. С. 275.
[374] Новый летописец. № 375. С. 108.

православным христианом пострадати за истинную веру Христову, не пойдя нихто за Вербою [375].

Возможно, одна из причин популярности церемонии Вербного Воскресенья с «шествием на осляти» связана с распространенностью игр с лошадью в русской обрядовой культуре [376].

Символизировавший единство светской и духовной власти Московской Руси праздник Вербного Воскресенья был одним из популярных в городах России XVII в., имел высокий государственный статус. Не случайно во второй половине века церковно-гражданские церемонии в честь Вербного Воскресенья трактовались как «обычай Русского государства (!) и православной церкви» [377]. Особый интерес вызывает то, что сценарий торжеств Вербного Воскресенья заимствуется (!) горожанами белорусского Могилева, купцы которого имели тесные торговые связи с Россией. Этнокультурная новация вызывала отрицательную реакцию православной иерархии Киевской митрополии Константинопольского патриархата:



Процессия на праздник Водосвятия 1 августа 1633 г.
Предместье Новгорода. Рисунок А. Олеария
(по: *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. СПб., 1906. С. 24)

---

[375] Там же.

[376] См.: *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. С. 199—200.

[377] АИ. Т. 4. № 199.

Року 1594 настало якоесь брацтво от Святого Спаса: по месту ходили, новые (!) церемонии чинили не водлуг уставы святых отец, на осляти по колку рок ездили: згорела церковь Святого Спаса, жеребя волк заев, дитя, которое сидело вместо Христа, то ослепло [378].

Приведенный факт свидетельствует о тесных межэтнических контактах в области официальной праздничной обрядности русского и белорусского народов. Высказанная мысль о полном исчезновении праздничного обряда в XVIII в.[379] не соответствует действительности. Еще в середине XVIII в. заготовкой вербы занимались Дворцовая контора [380]. Собранные нами материалы свидетельствуют о бытовании традиции публичных церемоний Вербного Воскресенья в отдельных местностях России XVIII—XIX вв.

Среди других церковно-гражданских церемоний в городах России XVII в. отметим праздник Воскресения Христова с «шествием с артосом», театрализованное действие «Страшного суда», праздник «Происхождения честных древ честного и животворящего креста Господня», «встречи» знаменитых православных икон. Сценарий большинства из них был связан с системой народного христианства, отражал межкультурные контакты восточнославянских народов.

В целом для церковно-гражданских церемоний в городах России XVII в. характерен открытый, зрелищный характер. Все они, кроме религиозного значения, приобретали высокий официальный статус, отражали особенности идеологии Русского государства. Присутствие в структуре некоторых из них символики охраны городского пространства подчеркивало специфику праздничной обрядности русских горожан, в составе которой ведущую роль играли уже не аграрные обряды, а общегородские церемонии.

3.4. Строевые смотры и парады

Большинство ОПЦ в городах России XVII в. сопровождались парадами воинских формирований. Помимо того, военные парады имели самостоятельное значение во время строевых смотров вооруженных сил России (стрелецких и солдатских полков, дворянского и в некоторых случаях посадского ополчения). Организация строевых смотров и парадов была важным средством социального контроля над большими группами горожан, способных носить оружие. С другой стороны, яркие парадные элементы придавали смотрам воинских подразделений характер увлекательного зрелища, значительно повышая их популярность среди горожан. Специфические особенности

---

[378] Цит. по: *Вайтовіч Н. Т.* Баркалабаўскі летапіс. С. 175.
[379] *Снегирев И. М.* Указ. соч. Вып. 2. С. 161.
[380] *Рабинович М. Г.* Указ. соч. С. 120.



Музыканты. Рисунок. *Истомин К.* Букварь. М., 1662
(по: *Финдензейн Н. К.* Очерки по истории музыки в России
с древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1, вып. 2. М., 1928. С. 193)

военных парадов позволяют рассматривать их как составную часть этнической культуры русского города XVII в.

Вопросам смотра войск посвящено большое количество актового материала [381]. Специальную главу этой теме посвятил в своем сочинении о России Григорий Котошихин (1630—1677) [382]. Организация строевых смотров и парадов в городах России имела свою структуру, в зависимости от рода войск и географического положения. Основу вооруженных сил составляли преимущественно две группы войск:

1. Пехота и артиллерия (стрелецкие и солдатские полки);
2. Конница (дворянское ополчение).

Кроме того, существовали конные стрелецкие («стремянные»), драгунские полки и ряд других формирований. В городах Северо-Западной Руси собственное оружие имело торговое и ремесленное население посада. В особых случаях, например, во время подготовки широкомасштабных военных действий, в Москве проходил общегосударственный смотр всех основных родов войск («всех ратных людей») [383] Согласно царскому Указу от 26 апреля 1655 г., на такой смотр 13 мая «на Москве и в городах сказывать и бирючем (глашатаям) кликать по многие дни, чтобы всяких чинов служилые люди на Государский смотр прибыли» [384]. В мае 1670 г государственный смотр собрал в предместье Москвы, в Сокольниках, около 60 тысяч участников и продол-

[381] См., напр.: ДАИ. Т. 7, № 2, 14, 17, 37, 40, 47, 52, 67, 73, 76, 90.

[382] *Котошихин Г* О России в царствование Алексея Михайловича. Гл. 9: О воинских сборах.

[383] Там же. С. 104.

[384] ПЗС РИ. Т. 1, № 154.

жался в течение 8 дней[385]. Подготовка смотра требовала значительных финансовых средств, четкого сценария, мастеров различных профессий. Около рощи, предназначенной для царской охоты, плотники возвели постройки окказиональной архитектуры: царский шатер («деревянный, обтянутый снаружи красным (!) сукном, внутри застланный пурпурными и золототкаными коврами»), а также смотровую башню («обитую шелком, с окнами во все стороны»). В башне на протяжении всего парада «весело играли трубачи». Место смотра было ограждено перилами для сдерживания толпы зрителей[386]. Около царского шатра помещалось на серебряном лафете парадное орудие. Рядом с пушкой стояли в почетном карауле два пушкаря, у одного из них были в руках копье с гербовым знаком державной власти («чеканным двуглавым орлом») и фитиль; второй пушкарь («мечник») был вооружен длинной позолоченной секирой[387] В поле было выстроено «до 5 тысяч пехоты с распущенными знаменами». За ними впечатляющий ряд полковой артиллерии. Между строем пехоты и «царскими» постройками парадным маршем проходили под звук труб колонны стрелецких и солдатских полков, конные отряды дворянского ополчения во главе с командирами. По русскому обычаю, «у коней грива, шея и голова, ноги и копыта блистали серебром, золотом и драгоценностями, уздечки, попоны, нахвостники и чепраки были до того отягощены драгоценностями, что лошади еле двигались. По оценке Яна Рейтенфельса, «богатое убранство солдат превосходило („уступая в изяществе“) убранство, употребляемое в Европе, драгоценностью тканей и азиатской роскошью». Для нас важно, что очевидец особо подчеркнул зрелищный, публичный характер события: «Все зрители с изумлением останавливали свои взоры»[388].



Русская певческая школа. Рисунок XVII в. (по: *Финдейзен Н. К.* Указ. соч. Т. 1, вып. 3. Рис. № 97)

По традиции в Москве проходил строевой смотр служилого дворянства Москвы и Подмосковья. В воеводских центрах России власть

[385] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 128.
[386] Там же.
[387] *Лизек А.* Указ. соч. С. 363.
[388] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 129.

не доверяла проведение смотров дворянского ополчения местным воеводам. В провинциальные города из Москвы высылалась группа чиновников во главе с «боярином» и «дьяком». Согласно наказу, группе поручалась инспекция и организация строевых смотров в ряде городов России. Так, в декабре 1675 г. «стольник князь Хованский и подьячий Дмитриев» получили наказ для проведения «смотрового верстанья ехати с Москвы в городы: в Володимер, в Суздаль, в Юрьев Польский, в Муром, в Нижний, в Гороховец, в Арзамас»[389] Символом пожалованных полномочий служил гербовый знак: закрепленный в навершии пики серебряный (реже — медный) чеканный двуглавый орел. Во второй половине XVII в. одним из мастеров по изготовлению эмблематических знаков был белорус, гравер («чеканных и черневых дел жалованный мастер») Федор Микулич, работавший в Серебряной палате Московского Кремля.

Строевые смотры дворянского ополчения проходили в городах России XVII в. по строго разработанному сценарию, представляя собой яркое, публичное зрелище. За 3—4 недели до начала церемонии городской глашатай с гербовым знаком в руках (вырезанным из жести двуглавым орлом) объявлял о дне смотра на посадских рынках. Поместное дворянство обязано было явиться в город «однолично, безо всякого переводу, без молчания, огурства, лености, не отымаясь ничем»[390]. В 1618 г. смотр дворян в Нижнем Новгороде проводили присланные из Москвы боярин Лыков-Оболенский и дьяк Дмитрий Образцов. За городской стеной, «в поле», был поставлен обширный стол, рядом закреплен гербовый знак. За столом размещались боярин Лыков-Оболенский, дьяк Дмитрий Образцов («по левую руку») и нижегородский воевода Борис Нащокин («по правую руку»). На столе лежали официальные справки («сказки») о состоянии вооружения и боевом опыте каждого участника. Сообщаемые дворянами устные сведения сверяли с привезенными из Москвы ведомостями специально назначенные приказные чиновники («окладчики»). Всего в смотре участвовало около 400 местных дворян. Первыми из строя выезжали по очереди «лучшие» 18 нижегородских помещиков («выбор»). По сигналу трубы к разбору подъехал Богдан Мирослав сын Приклонский: всадник на турецком аргамаке, в тяжелых и дорогих металлических доспехах, с особо ценным огнестрельным оружием, «винтовальным карабином и курковой пистолью». За ним ехали трое человек «подмоги», на крепких жеребцах в железных кольчугах и с саблями в руках, и четверо слуг с провиантом. Окладчики доложили, что «собою и службою, он, Богдан, добр, в службу являлся в срок и не съезжал до роспуска». В результате личного «разбора» некоторым дворянам увеличили оклады, отсутствовавших («в нетях») лишили половины поместья до установления причин. Кроме того, на «государеву службу» было принято 10 молодых пятнадцатилетних дворян («новиков»). В заключение смотра состоялся военный парад[391].

---

[389] ПСЗ РИ. Т 1, № 615.

[390] *Смирнов Д. И.* Указ. соч. С. 46.

[391] Там же С. 47—48.

Собственный сценарий имели строевые смотры пехоты (стрелецких и солдатских полков). Формирование солдатских полков началось в тридцатые годы XVII столетия, по западноевропейскому образцу. Воинскому искусству русских солдат обучали наемные офицеры-европейцы («немцы»). Комплектовались полки представителями демократических слоев горожан. Например, верхушку посада («гостей») в солдаты не записывали[392]. Главной целью полкового смотра была проверка личного состава, а также формы одежды, вооружения, артиллерии, предметов сигнальной музыки, геральдических эмблем. По традиции форма, вооружение, музыкальные инструменты и геральдические знаки стрелецких и солдатских полков являлись государственной собственностью и изготавливались на казенные средства. Попытка властей вычесть потраченные суммы из стрелецкого жалованья («выворотом из наших государских жалований») стала одной из причин стрелецкого бунта в Москве 1682 г.[393] Во время смотра первоначально оценивалось состояние парадного обмундирования: цветных кафтанов, бархатных шапок, сапог из цветной кожи, расшитых золотом нашивок с обозначением роты и полка. С особой тщательностью проверялось «полковое строение»: состояние оружия и боевых знамен. О боеготовности артиллерии свидетельствовал холостой пушечный салют. У имевших собственные названия «именных» пушек крупного калибра[394] проверялись также качество пушечных станков и оковка колес. Напомним, что традиция присвоения названий крупным орудиям существовала и в белорусских городах XVII в.

По результатам смотра воевода отсылал в Москву полный отчет («отписку») о состоянии вооружения, формы и знамен. Например, воевода Новгорода князь Федор Хилков в росписи огнестрельного оружия (1649) наиболее подробно остановился на гордости городской обороны — «именных» орудиях «Свиток» и «Скорошея»:

> А те обе пищали стоят в станках на колесах против больших Пречистенских ворот под навесом, а станки и колеса под теми под всеми пищалями дубовые, окованы железом, крашеные, Немецкого дела.

Затем, воевода докладывал, что из 13 знамен 5 находятся в двух новгородских стрелецких полках, а 8 — в «государевой казне»[395]. Воевода Олонца Ян Стрешнев по итогам смотра писал, что в городе, «...есть 115 мушкетов из горелых починенные, у стрельцов 282 мушкета, а у подзнаменщиков и у барабанщиков у осимнадцати (18) человек мушкетов нет»[396]. Из Пскова докладывали, что у стрелецких знамен «древки крашеные, с чехлы суконными красными, с гротики, с токи

---

[392] ПЛДР. XVII в. Кн. 1. С. 51.
[393] *Медведев Симеон Агафоникович* (*Сильвестр*). Созерцание краткое. С. 98, 101.
[394] Очерки русской культуры XVII века. С 278– 279.
[395] ДАИ. Т 3, № 53.
[396] ДАИ. Т 7, № 13.

ременными, с пряжки и жучки медные, яблоки простые писаны красками, да на тех же древках гротики медные, резные»[397]

В Москве в день смотра стрелецкие и солдатские полки «воинским строем з знамены и з барабаны, с оружием: с мушкеты, з бердыши и с копьи и пушек» выдвигались к Ивановской площади. Там стрельцы и солдаты выстраивались в шеренги, «воткнув в землю свои секиры и держа мушкеты в руках». Командиры полков проверяли строй, затем отчитывались перед царем. По русскому обычаю, пехота отдавала честь Государю (которого не видела), «ударив челом об землю» и опустив ружья и знамена назад. При прохождении полков торжественным маршем «царь смотрел на [зрелище] из окна». По итогам смотра каждый стрелец жаловался «рублем», а стрелецкие полковники и командиры-иноземцы получали по традиции из казны «шубы под аксамит» — верхнюю одежду, покрытую ценной шелковой тканью с золотой и серебряной вышивкой[398].

Мало известно о строевых смотрах и парадах посадского ополчения городов Северо-Западной Руси. Судя по сохранившимся инвентарям, опись вооружения требовала проведения общегородского мероприятия. Свидетелем строевого смотра и парада городского ополчения Новгорода Великого 6 июня 1665 г. стал голландец Николаас Витсен. В параде участвовало более 1000 посадских людей, которые, «вооруженные по-разному, группами по 50—60 человек» прошли парадом по улицам города[399]

В ранний период правления Петра Алексеевича Романова (до 1700) усиливается театрализованный характер смотров и парадов, появляется новый элемент воинских церемоний — показательные учения. В 1684 г. в подмосковном Преображенском строится первая потешная крепость. Начинается запись в потешные полки. Организуются «примерные» битвы. В этой новации Петра I удачно соединились европейская традиция показательных сражений и народный обычай кулачных боев и взятия снежных крепостей[400].

Значительная часть предметов праздничной культуры принадлежала подразделениям русских войск (геральдические знаки, музыкальные инструменты). В этой связи особый интерес представляет реконструкция данного круга материальной культуры. Центральное место в большинстве ОПЦ занимал государственный флаг. В XVII в., параллельно с древнерусским стягом с изображением Иисуса Христа («Спас Нерукотворный»), использовалось знамя с вышитым на белом полотнище двуглавым орлом и с золотой каймой, утвержденное в 1668 г.[401] В 30-х гг. XVII в. знамена с геральдическим (светским) изображением

---

[397] Историческое описание одежды и вооружений российских войск с рисунками. С. 163.

[398] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 188—189.

[399] Там же. С. 204.

[400] *Куприянов А. И.* Календарные праздники в быту русского городского населения Западной Сибири.

[401] Флаг государственный (см.: Советская историческая энциклопедия. Т. 15. С. 199).

появляются в солдатских полках нового строя[402]. При Алексее Михайловиче впервые вводится отличительная система знамен русских войск. Собственное знамя получает каждый полк и рота. Ротное (полковое) знамя имело собственные признаки. Во-первых, в верхнем углу вышивался русский православный (восьмиконечный) крест, в основании которого вышивались звезды (другого цвета). Число звезд соответствовало номеру роты и полка. Во-вторых, с 1668 г. появляется новый признак, так называемые «расцветы», вышиваемые круги с изображением геральдических эмблем[403]. Источники середины XVII в. свидетельствуют о разнообразии типов знамен русской армии: ...царские, боярские, родовые, рейтарские, драгунские, солдатские знамена»[404]

Согласно окончательно сложившейся к 70-м гг. XVII в. системе, каждый полк русской армии имел одно полковое знамя, известное в источниках как «воеводское», «царское», «боярское», и несколько ротных знамен. Воеводское знамя вручалось лично командиру полка от царя (отсюда второе название — «царское») и представляло собой большое (до 3,5 м), расшитое золотом и серебром полотно: ...на камке Спасов образ или какие победительные чудеса»[405]. Экземпляры воеводских знамен представляли собой высокие образцы русского ремесла. Двусторонние разноцветные полотна знамен были богато декорированы вышивкой, девизами религиозного (реже — светского) содержания. Так, воеводское знамя касимовского царевича Василия Арслановича (1678) представляло собой «знамя камчатое красное, написан на нем Образ Спасов нерукотворного образа, постронь ангели и во середине звезды, надписи золотом серебром; к тому знамени древко писано золотом с краски, на древке яблоко и в нем крест серебряный золоченый; чехол суконный красный к тому же знамени»[406] На знамени Большого наряда были изображены пушки на станках, пушкари, луна и звезды, на другой стороне — религиозный сюжет[407] На одном из сохранившихся полковых знамен XVII в. популярная в Западной Европе геральдическая композиция в виде различных типов вооружения, барабанов, литавр и труб[408]. Девиз знамени призывал святого обеспечить воинству победу в сражении, отражал направление государственной идеологии. Так, на знамени Сторожевого полка московских стрельцов русско-польской войны 1654—1667 гг была следующая надпись:

> О благоверный княже Роман, сподобствуй во брани благочестивому царю Алексею победиши враги Божия и свои и совокупити всех православных Христа во едино стадо[409]

---

[402] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46; *Арсеньев Ю. В.* О знаменах с геральдическими изображениями в русском войске XVII века. С. 5.

[403] *Арсеньев Ю. В.* Указ. соч. С. 6—7

[404] *Котошихин Г* Указ. соч. С. 103—106.

[405] Там же. С. 104.

[406] ДАИ. Т. 8. № 39.

[407] Историческое описание одежды и вооружений российских войск с рисунками. Ч. I. С. 76—86.

[408] Там же. Рисунок № 123. С. 86.

[409] Там же. С. 86.

Среди других девизов: «Константин, сим побеждай враги»; «Сокрушить яко сосуд скудельничий языки поганых, не знающих Бога и всяка супостата, и враги». Число девизов на воеводском знамени доходило до шести. Кроме надписей и сюжетов полотнище богато украшалось в традициях народного искусства растительным орнаментом («травами»). Размеры полотнища и древка, тяжесть расшитого полотна приводили к тому, что полковое знамя носили три знаменщика. Интересно, что сохранившиеся описания воеводских знамен подтверждаются фольклорными источниками. Так, в исторической песне XVII в. «Михаил Скопин» сохранился следующий фрагмент:

> Подымавши знаменье царское, а на знаменье было написано Чуден Спас со Пречистою. На другой стороне (!) было написано Михайло и Гаврило архангелы. Еще вся тута сила небесная [410].

Ротные знамена русской армии («прапорцы») отличались сравнительно небольшим размером, а также срезанным под «откос» полотном, образующим один, два или три «хвоста». Изображения на знаменах имели светское происхождение. Так, солдатский полк под руководством Артура Левинстона (1681) имел одно полковое и восемь ротных знамен. Полковое знамя представляло собой полотнище из шелка («камки»), расшитое золотыми и серебряными нитками с изображением Иисуса Христа, Спаса и святых. Ротные знамена выглядели следующим образом:

1. Первая рота — на красном поле желтый круг, в круге желтый лев с белым царским венцом;
2. Вторая рота — аналогичное знамя с разницей в расцветке эмблемы (лев голубого цвета);
3. Третья и пятая роты — изображение птицы («гриф») с различием цвета полей и фигуры;
4. Четвертая и шестая роты — изображение «короны польской» на полях различного цвета;
5. Седьмая и восьмая роты — изображение «индрика» (единорога) различного цвета [411].

По мнению Ю. В. Арсеньева, изображение герба России — двуглавого орла появляется на боевых знаменах русских войск только в начале XVIII в.[412] В действительности первые упоминания о размещении двуглавых орлов («орлы пластанные») на солдатских знаменах относятся к 70-м гг. XVII в.[413] Сохранились отрывочные сведения о существовании в XVII в. особых знамен русских дворянских фамилий. Их форма была идентична форме знамен белорусской шляхты XVII в. Дворянские знамена отличались более длинными «хвостами». Например, на знамени боярского рода Романовых был изображен на

---

[410] Исторические песни. Баллады. С. 260—261.

[411] *Арсеньев Ю. В.* Указ. соч. С. 8—9.

[412] Там же. С. 10.

[413] ДАИ. Т 8, № 39.

белом поле с красной каймой золотой шагающий гриф, вооруженный мечом и щитом с выгравированным на щите небольшим черным орлом[414].

Развитие светской геральдики в России XVII в. инициировалось европеизацией официальной праздничной обрядности. Интересно, что исполнителем актуального заказа стала русская православная церковь. Производство знамен было налажено в монастырских мастерских. В духовной среде возникают первые (переводные) трактаты по искусству геральдики. Так, например, в Архиве министерства Императорского двора хранилась рукопись XVII в., описанная в свое время А. И. Успенским[415]. Произведение представляло собой рукописную книгу в коричневом кожаном переплете с золотым тиснением, с семнадцатью цветными иллюстрациями, содержащими изображения различных типов знамен. Неизвестный автор подробно рассуждал о происхождении знамен, событиях древнегреческой и древнеримской истории, семантике государственных знамен ведущих европейских стран (Англия, Дания, Швеция, Голландия). Рукопись содержала подробную инструкцию по изготовлению полотна, грамотному наложению цветов. Проведенный нами анализ опубликованного текста позволяет отметить, во-первых, наличие определенного количества белорусизмов («обаче», «вельми», «бурмистр», «иншие»), во-вторых, принадлежность авторства перевода, судя по заключительным строкам, православному монаху, так определившему цель своего труда и назначение знамен:

> И ныне совершаю сие дело Воскресением Христовым. Как и в победе Христова из мертвых Воскресения все хоругви еже которые были и те все от Бога (!) издревле учиненные знаки и не просто их, но в победу образа Христова Воскресения и всех от дьявола мучимых человеке, на освобождение и во спокойство вечного Царствия.

Подобная христианская апологетика геральдики означала серьезные изменения в традиционной этнической ментальности русских горожан по отношению к светским, зрелищным атрибутам официальной праздничной культуры. На одном из знамен второй половины XVII в. сохранилась индивидуальная подпись русского мастера — православного монаха: «А трудами и художеством новопостроенного Кизического монастыря многогрешного монаха Гервасия». Активизация процесса изготовления знамен во второй половине XVII в. требовала достаточного количества высочайше подготовленных мастеров различных специализаций. Технология изготовления знамен соответствовала общеевропейским стандартам и включала ряд этапов:

1. Выкраивание полотнища знамени из ценной шелковой ткани («камка», «тафта»);
2. Вышивание определенных сюжетов и орнамента;
3. Обшивание полотнища бахромой («шнуры с кистями»);

---

[414] *Арсеньев Ю. В.* Указ. соч. С. 11.

[415] *Успенский А. И.* Писание о зачинании знак и знамен или прапоров.

4. Изготовление древка и его окраска (как и в Белоруссии);

5. Изготовление металлического, чаще резного, навершия («яблоко», «гротик»);

6. Изготовление суконного чехла к знамени.

В строю знамена носили специально назначенные чины — «прапорщики» (от «прапор» — знамя) и «знаменщики». Интересно, что русские дворяне считали «бесчестным» быть знаменщиками. Специальным указом Алексей Михайлович Романов «под опасением великой опалы» запрещал ставить под знамена представителей феодальных слоев общества, по причине «безчестья и укорцы дворянам»[416].

Важную роль в городских праздниках играла музыка. Как известно, сигнальная музыка является одной из первичных форм этнической культуры. Игра на духовых и ударных инструментах как в военных действиях, так и в праздничных обрядах известна большинству культур европейских и неевропейских народов. В городах России XVII в. официальное использование духовых и ударных инструментов было прерогативой армии. В 30-х гг. в подразделениях солдатских полков активно распространяются барабаны. В 1629—1633 г. в Москве технике барабанного боя обучал новобранцев перекрещенный в православие и получивший соответствующее имя и фамилию «немец Иван Лодыгин»[417] В источниках упоминаются 3 основных типа ударных инструментов: «барабан», «литавры», «набат». Наиболее распространенным был походный инструмент пехоты — «барабан» (термин распространился с начала XVII в.), известный также под народным названием «бубен». Барабан представлял собой медный корпус в форме чаши небольшого размера, обтянутой с двух сторон козлиной кожей. Пехотинцы держали барабан в левой руке. Для извлечения звука использовался своеобразный род плети из толстой кожи. На одном конце плети была деревянная рукоятка, на втором — сплетенный из кожи плотный шар («вощага»). Хранился барабан в специальном чехле («нагалище», «чемодан»). Собственные барабаны имели все стрелецкие и солдатские полки и роты русской армии.

Музыканты конных полков дворянского ополчения использовали литавры, которые имели больший в сравнении с барабаном размер. Корпус литавр изготавливался как из меди, так и из серебра (царская гвардия). Крепились литавры, как правило, попарно с двух сторон седла. Для нанесения ударов по инструменту использовались деревянные палочки. Литавры отличались богатым декором. На корпусе обычно гравировался герб полка или государственный герб России — двуглавый орел[418]. К корпусу прикреплялись полотнища ценной материи, так называемые «завесы». Специфическим типом русского ударного инструмента был удивлявший иностранцев «набат» — барабан чрезвычайно больших размеров. Собственный набат имел каждый

---

[416] ПСЗ РИ. Т. 1, № 157. С. 164.

[417] *Викторов А.* Указ. соч. С. 68.

[418] Историческое описание одежды и вооружений российских войск с рисунка и. Рис. 117, 118.

воевода-командир полка. Устанавливался набат в специальный «станок с колесами» и перевозился лошадьми. Играли на набате одновременно шесть барабанщиков. Инструмент использовался не только для сигнальных целей во время сражений (сравните: «бить в набат»), но и в торжественных встречах иностранных посольств и в других ОПЦ. Со второй половины века барабанщики выполняли роль глашатаев. Так, например, «барабанщик» оглашал сбор в поставленной в Москве пьесе «Малая комедия Баязет и Тамерлан»:

> Слушайте, слушайте, все полковники, капитаны и все воины, великого Тамерлана повеления! Во утрошный день [419], о первом часу всяк с готовым ружьем пред великого князя под знамя его ставится и тотчас к рушению (походу. — *А. К.*) да готовится! [420].

Новый этап в развитии русского барабанного боя связан с именем Петра I. По его указу был открыт широкий набор в барабанщики «недорослей» (подростков). Так, «в барабанный полк за малолетством» был записан будущий фельдмаршал Михаил Михайлович Голицын [421] Искусством игры юных барабанщиков потешных полков восхищался в 1698 г. Иоганн Корб [422]. По-видимому, в связи с распространением в городах музыкантов-барабанщиков возникает в этот период ряд народных пословиц:

> — Солдатом, что малым ребятам, и барабан в потеху.
> — Чу, теленок замычал (барабан).
> — Отставной козы барабанщик [423].

Среди духовых инструментов, использовавшихся во время ОПЦ, в источниках первой половины XVII в. упоминаются народные названия: «сурны» (отсюда «сурначи»), «сополь» (отсюда «сиповщики») [424]. С середины XVII в. народные названия инструментов постепенно вытесняет универсальный европейский термин «труба» (музыканты — «трубачи») [425]. Сохранившиеся в фондах Оружейной палаты Московского Кремля трубы XVII в. представляют собой духовые инструменты европейского производства (в основном из Голландии). Большинство из них медного цвета, часть окрашены в черный цвет. Со второй половины XVII в. для украшения труб используются полотна ценной материи с бахромой, так называемые «завесы с кистями». На завесах иногда вышивался герб полка. Хранились трубы в специальных чех-

---

[419] Согласно древнерусскому отсчету времени (до 1722 г.), время дня отсчитывалось от восхода солнца. Как в светском, так и в церковном быту каждая часть дня имела свое название. См.: Прозоровский Д. О. О старинном русском счислении часов. С. 105–114.

[420] *Тихонравов Н.* Русские драматические произведения. С. 223.

[421] Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом. С. 136.

[422] *Корб И.* Указ. соч. С. 102.

[423] Пословицы русского народа. Т 2. С. 177, 179.

[424] Историческое описание одежды и вооружений российских войск с рисунками. С. 64.

[425] *Котошихин Г.* Указ. соч. С. 103.

лах («ольстр», «чемодан»). Можно сделать вывод о постепенной эволюции сигнальной музыки в XVII в. от образцов, связанных с народной традицией, к общеевропейскому стандарту. Тем не менее ряд предметов до конца XVII в. сохраняли специфически национальную форму. Строевые смотры и парады являлись составной частью официальной праздничной жизни русских горожан. Широкий круг участников, использование музыки, геральдики, декораций, обеспечили военным парадам устойчивую популярность в культуре европейских народов.

3.5. Официальные праздничные церемонии раннего Петровского времени

В ранний период правления Петра I (до начала XVIII в.) официальная праздничная культура русского города носила противоречивый характер. С одной стороны, развивалась новаторская практика европейского сценария ОПЦ, с другой — царь-реформатор стремился ликвидировать традицию церковно-гражданских церемоний. В начале правления Петра I и Иоанна V развитие ОПЦ проходило без принципиальных изменений. Церемония «венчания на царство» Петра Алексеевича и Иоанна Алексеевича, состоявшаяся 25 июня 1682 г. проходила по древнерусскому обычаю («по древнему своему царскому чину»)[426]. В шествии (крестном ходе) участвовал «весь синклит», то есть светская и духовная власть, дворянство, купеческая верхушка горожан («гости в золотых кафтанах»). Путь был «постлан червчатыми сукнами», раздавался колокольный звон. Патриарх обращался к участникам праздника с речью («титлой») о царском многолетии. По окончании богослужения для почетных гостей был устроен пир («стол»)[427] В 1684 г. в праздник Преполовения «Великие государи» участвовали в крестном ходе вокруг стен Кремля: ...по отслужании в Соборе литургии ходили за Крестами по городовой стене». По окончании шествия Петр I расспрашивал патриарха о значении крестных ходов, о традициях православной обрядности[428] В июле 1689 г. Петр I конфликтовал с царицей Софьей по поводу ее участия наравне с ним в крестном ходе[429]

В целом первоначальные действия Петра Алексеевича толерантны по отношению к старорусскому канону ОПЦ. В то же время проявляются первые тенденции игнорирования некоторых праздников стремление совместить древние церковно-гражданские церемонии со свет-

---

[426] Разрядная записка о венчании на царство царей Иоанна и Петра Алексеевича (см.: ДАИ. Т. 10, № 15).

[427] ПСЗ. Т 2, № 391. С. 412—439.

[428] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. С. 177.

[429] Там же. С. 205.

скими, западноевропейскими новациями. В 1682 г Петр Алексеевич не участвовал в празднике Новолетия[430]. В 1683 г. царь «на действо Новолетия не ходил»[431]. На праздник Новолетия 1694 г. «выхода Великого государя к действу не было»[432]. В 1696 г. Петр I, в отличие от Иоанна Алексеевича, не явился на церковно-гражданскую церемонию Крещения[433].

Петр I пытается реформировать праздники православного календаря, включив в их состав светские, зрелищные элементы. Так, публичное действие «Страшного суда», проходившее 19 февраля 1693 г в присутствии «царя, родовой и служилой знати, войска, многочисленных зрителей из народа», по приказу Петра сопровождалось фейерверком[434]. В конце июля 1693 г. Петр I посетил два северных русских города — Архангельск и Холмогоры. Для участия в церемонии встречи патриархом Адрианом из Москвы был срочно выслан архиепископ Афанасий («ради шествия царя отпущен из Москвы»)[435] Горожане встречали царя под колокольный звон, «с образом Богоматери выносным». Архиепископ благословил «Великого государя крестом и кропил водою и поздравлял благополучным путешествием». Певчие исполнили ирмос «Веселисе Иерусалиме и Бог Господь». По окончании литургии в новой «каменной» церкви Преображения Господня, в купеческих палатах прошел пир («хлеба и рыбы») для знатных гостей и «лучших» горожан. Торжества включали также ряд новаций. В крестном ходе участвовали «два карлы Ермолай да Тимофей, трубачей один, потешных десять». По окончании раздался пушечный и оружейный салют[436]. Петр I подарил архиепископу Афанасию российский и иерусалимский флаги[437] В следующем, 1694, году при въезде в тот же Архангельск Петр I отказывается от элементов православной обрядности, ограничив масштаб и характер церемоний: «Вышедши из судна, [царь] шествовал в слободу немецкую стройно с разными людьми и стрельбою»[438].

Значительную роль в отказе от старорусской традиции ОПЦ сыграла церковная реформа. По авторитетному мнению Г Флоровского, «в системе Петровских преобразований Церковная реформа не была случайным эпизодом, скорее напротив. В общей экономии эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт государственной секуляризации». Опираясь на выходцев из Украины (Малороссии) и Белоруссии (Литвы), Петр I реорганизовывает церковь с абсолютной государственной

---

[430] Беляевский Летописец. С. 126.

[431] Книга записная царя и великого князя Петра Алексеевича. — РГАДА, ф. 156: Исторические и церемониальные дела, д. 144, л. 50.

[432] Двинский летописец. С. 195.

[433] Записки И. А. Желябужского. С. 232.

[434] *Гордон П.* Дневник генерала П. Гордона. Т 2. С. 169.

[435] Двинский летописец. С. 192.

[436] *Гордон П.* Дневник генерала П. Гордона. С. 193—194.

[437] *Давыдов А.* Праздники старого города. С. 222.

[438] Двинский летописец. С. 197.

централизацией и регламентацией жизни народа. Просветители из окружения Петра негативно подходили к ряду элементов праздничной обрядности церкви, к значительности занимаемого места в системе государственных торжеств. Например, сподвижник Петра I Феофан Прокопович «не скрывал своего отвращения от обрядности, от чудес, от аскетических подвигов, от самой иерархии»[439]. Уничтожив сан Патриарха (1703), Петр I положил конец популярному в русской городской среде XVII в. праздничному «шествию на осляти» в Вербное Воскресенье[440]. Высшими иерархами церкви (большинство из которых было украинско-белорусского происхождения) окончательно был ликвидирован театрализованный обряд «пещное действо» как якобы чуждая русским обычаям традиция римско-католической церкви[441]

В разрыве с традицией церковно-гражданских церемоний сыграло свою роль знакомство Петра I с праздничной культурой европейских народов во время Великого Посольства (1696—1697). Радикальная модернизация проявилась в сценарии погребальных торжеств высших должностных лиц. В 1699—1700-х гг. Петр I лично разрабатывает сценарий погребальных церемоний европейцев, генералов Лефорта, Гордона, а также русского по происхождению Алексея Семеновича Шеина[442]. Включение в церемонию похорон зрелищных элементов противоречило этническому стереотипу русских горожан, для которых погребение символизировало скорбь, никогда не носило «вызывающий» характер и не выходило за рамки христианского культа. Участие музыкантов, актеров немецкой труппы вызывало настороженную реакцию москвичей[443], скрытое недовольство части русских бояр[444]. Попытка Петра запретить обычай «выть по мертвым» (1715)[445] также связана с секуляризацией православной (русской, этнической!) традиции. Для народного сознания поголосить по умершему — значит воздать ему честь. Не случайно к умершему сироте приглашались посторонние люди, в русской и белорусской деревне до XX в. существовал институт профессиональных «плакальщиц»[446]. Ритуальный плач рассматривался как часть этикета. В начале XVII в. Адам Олеарий отмечал, что «когда к горожанам на кладбище приходили знакомые, все вместе смеялись и разговаривали, когда они уходили, снова начинали выть»[447]

Фейерверк, воспринимавшийся ранее как забава, в Петровское время становится частью торжеств, заменив древние элементы «чести»: «хлеб-соль», «подметание пути». В РГАДА хранятся личные записи

---

[439] *Флоровский Г* Пути русского богословия. С. 82—98.

[440] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 46.

[441] *Куприянов И. К.* Указ. соч. С. 29.

[442] *Георгиевский Г* Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. С. 304.

[443] *Николаев С. И.* Рыцарь на похоронах Ф. Головина. С. 84.

[444] См.: Дополнения к деяниям Петра Великого. Т 5. С. 300.

[445] *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 3. С. 100.

[446] *Балов А.* Похоронный обычай в Пошехонском уезде. С. 123.

[447] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 8.

Петра I о том, как снаряжать фейерверки («бураки»), и принадлежавший царю первый рукописный переводной трактат об искусстве фейерверка[448]. Для Петра и его окружения музыка, флаги, фейерверки становятся знаком чести, почета. В 1697 г. Петр I обиделся на генерал-губернатора Риги за то, что горожане «не сделали встречи», расценив это как знак неуважения[449] Петр I порицал старосветский обычай царской охоты, рассматривая его как напрасную трату времени[450]. В противовес не носившему, по мнению Петра Алексеевича, «благородного» смысла понятию «дворянство» царь и окружение популяризируют польский и белорусский термин «шляхетство»[451] Исследователи справедливо рассматривают «всешутейший собор» как акцию, имевшую конкретные идеологические задачи[452]. Через пародию на церковно-гражданские церемонии XVII в. власть стремилась разрушить сценарий ряда древних ОПЦ, имевших устойчивый, отраженный в богослужебных книгах («чиновниках»), ритуальный характер. Так, например, в 1695 г. на Святки была организована свадьба Якова Тургенева:

> Женился шут Яков Федоров сын Тургенев на дьячей жене. А за ним в поезду были бояре и окольничие, и думные, и всех чинов палатные люди. А ехали они на быках, на козлах, на свиньях, на собаках. А в платьях были смешных: в кулях мочальных, в шляпах лычных, в крашенинных кафтанах, опушены кошечьими лапами, в серых разноцветных кафтанах, опушены беличьими хвостами, в соломенных сапогах, в мышьих рукавицах, в лубочных шапках[453]

Подобное ряженье еще недавно вызывало уголовное преследование.

Петровская элита активно использует в идеологических целях элементы народных гуляний. Продолжается официализация некоторых народных обрядов горожан (святки, Масленица)[454]. Гуляния дополняются новыми праздничными формами: фейерверками, организацией потешных сражений. Однако попытки Петра I вовлечь в орбиту праздничных гуляний, в качестве исполнителей (!), высшие слои русского общества встречали серьезное сопротивление. Заставляя бояр и двор («палатных людей») надевать на Масленице маски, Петр нарушал общепринятую точку зрения русских горожан, согласно которой «быть скоморохом неприлично!». Взгляды оппозиции на введение новаций в праздничной культуре отражены в сочинении шведского автора Страленберга. В главе 16 («Славление его Величества о святках») подчеркивалось, что к «низкому» занятию святочными иг-

---

[448] *Лукьянов П.* Потешные огни. С. 88—92.

[449] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. 1. С. 292.

[450] *Забылин М* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. С. 571.

[451] *Николаев С. И.* Указ. раб. С. 84.

[452] См., напр.: *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта и культурной жизни России первой половины XVIII века. С. 97—98.

[453] Записки И. А. Желябужского. С. 221.

[454] См., напр.: АИ. Т 11, № 90. С. 247.

рами и славлением Петр «принудил первого достоинства бояр»[455]. По мнению А. Голикова, таким образом царь стремится уничтожить обряд славления[456]. На наш взгляд, речь идет о попытке европейской модернизации официальной праздничной культуры через использование народных святочных обрядов и гуляний.

В 1698 г. Петр I в последний раз участвовал в праздновании Нового года по старому календарю. Царь явился на площадь Успенского собора «одетый на немецкий лад», в сопровождении гвардии[457] В 1699 г. Петр I в последний раз участвовал в церковно-гражданской церемонии Крещения. Петр выступал в роли капитана первой роты Преображенского полка. Особое внимание современников было уделено тому, что царь был одет не в «древнее царское платье, а в немецкий мундир» (!). Во время таинства освящения воды раздался трехкратный пушечный салют. По традиции XVII в. царь лично освятил государственный флаг России (белое знамя с вышитым золотым двуглавым орлом). По понятным причинам патриарх отказался от обычая «освящение Великого Государя и царских одежд». Более того, впервые, в нарушение вековых этнических традиций, религиозные торжества сопровождались музыкой[458]. В церковно-гражданских церемониях 1700—1702 гг. Петр принципиально не участвовал. Одним из следствий реформ Петра I в праздничной культуре стало возникновение старообрядческой легенды «О Петре-антихристе и его слугах», вышедшей за пределы узкой сектантской среды[459] В фольклорных памятниках утверждалось, что «от дьявола, кто за обедом поет и свистит, наряжается в харю (маску. — *А. К.*) и ездит в маскерад»[460]. Дело в том, что церковные праздники XVII в. имели большое значение для русского горожанина. Обряды и празднества, связанные с православной церковью, стали частью этнической культуры. Секуляризация церкви и связанная с этим процессом ликвидация ряда церковно-гражданских церемоний привела к общему обеднению праздничной культуры русского города рубежа XVII—XVIII вв. Тесно связанные с государственным календарем праздники Крещения, Вербного Воскресенья, Новолетия вследствие церковной реформы конца XVII—начала XVIII в. потеряли прежнее общественное значение.

С другой стороны, в ранний период царствования Петра (до начала XVIII в.) наблюдается активизация практики государственных торжеств. Усложняется декоративное и сценическое оформление, широко используются геральдические и специальные эффекты. В 1684—1687 гг. Петр I на практике осваивает организацию пушечного салюта, обязав присутствовать во время салютов бояр[461] По традиции власть

[455] *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. С. 117.
[456] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. I С. 292.
[457] *Степанов К. П.* Народные праздники на святой Руси. С. 24.
[458] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. I С. 290.
[459] *Панченко А.* Указ. соч. С. 118.
[460] *Чулков М.* Абевега русских суеверий. С. 227.
[461] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. I. С. 177, 199.

организовывает в Москве масленичные гуляния. На реке Пресне «при несметном стечении народа» демонстрируется фейерверк и пушечный салют, «разноцветные огни в замысловатых фигурах придумывал сам царь»[462]. Фейерверк становится частью ряда ОПЦ 90-х гг XVII в.[463] Подобные действия нарушали стереотип русских горожан, рассматривавших фейерверк (как и музыку) в качестве народной забавы, неуместной при организации официальных торжеств. В разговоре с прусским министром Петр I так объяснил свое стремление к максимальной популяризации искусства фейерверка: «Через увеселительные огни я могу приучить своих подданных к военному пламени и их в оном упражнять»[464]. В 90-х гг. XVII в. расширяются даты проведения ОПЦ. Так, 1 мая 1692 г. состоялся праздник в честь спуска фрегатов на Переславском озере, включавший торжественное шествие пехоты со знаменами, полковую музыку, крестный ход духовенства, обряд освящения воды, пушечный салют[465] Центральное место в организации триумфальных шествий раннего петровского времени в Москве занимает «Всесвятский Каменный мост», строительство которого осуществлялось с 1687 по 1691 г. под руководством монаха Филарета[466]. Памятник русской культуры конца XVII в. сохранился в культурном ландшафте современной Москвы под названием «Большой каменный мост». Во время торжеств мост по традиции застилался персидскими коврами. В триумфальных шествиях по Каменному мосту активно использовались элементы театрализации, скульптурные и живописные изображения. Так, в шествии 27 апреля 1695 г. участвовали, «обнажа мечи, мечники», в шествии 22 ноября 1695 г. «перед синклитом вели турченина, руки назад по цепи большой; вели его два человека. А за ними шли все полки»[467] Важную роль в обозначенных процессах сыграли грандиозные ОПЦ, состоявшиеся 30 сентября 1696 г. в Москве по случаю победы русских войск под Азовом. Замечание, высказанное в 70-х гг. XVIII в. А. Голиковым о том, что триумфальные торжества 30.09.1696 г. были «первыми в России»[468], позже некритично повторили некоторые исследователи[469] Данные взгляды сформировали тезис о прямой связи распространения европейского сценария ОПЦ с реформами Петра I. По мнению В. П. Гребенюка, только на торжествах по случаю взятия Азова (1696) «впервые наметились основные направления будущих триумфальных шествий и празднеств»[470]. В действительности переход на общеевропейский сце-

[462] *Гордон П.* Указ. соч. С. 156.

[463] *Васильев В.* Старинные фейерверки в России. С. 14; *Морозов А. А., Софронова Л. А.* Эмблематика и ее место в искусстве барокко. С. 36.

[464] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. 2. С. 9.

[465] Там же. С. 245.

[466] Беляевский Летописец. С. 42.

[467] Записки И. А. Желябужского. С. 223, 230.

[468] [*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого. Ч. 1. С. 277.

[469] См., напр.: *Семенова Л. Н.* Указ. соч. С. 206.

[470] *Гребенюк В. П.* Публичные зрелища Петровского времени и их связь с театром. С. 133.

нарий ОПЦ наблюдается с середины—второй половины XVII в., не говоря о единичной попытке его внедрения во времена Лжедмитрия I. Официальные праздничные церемонии 30.09.1696 г. включали как традиционные элементы (шествие воинских, светских и духовных корпораций, исполнение панегириков и гимнов, музыка, пушечный салют), так и новые сценические формы. Мастер Иван Солтанов (московский армянин) «со товарищи» сооружают на Каменном мосту временную триумфальную арку («невиданные врата»). Несомненной новацией стало размещение на Каменном мосту иллюстраций и девизов, посвященных Азовскому сражению:

> Сделана оказа (изображение. — *А. К.*) Азовского взятья, и их пашам парсуны написаны живописным письмом, также на холстине левкашено живописным же письмом, как что было под Азовом, по обе стороны[471]

В грандиозном шествии по Каменному мосту и улицам города принимали участие стрелецкие и пехотные полки, иностранные наемники, духовенство, торговые и ремесленные горожане, провинциальное дворянство, а также украинские казаки («войско Запорожское, обоих сторон Днепра, гетмана Ивана Степановича Мазепы»), калмыцкая конница, уральское казачество (среди которого было много старообрядцев)[472]. Активно использовалась театрализация:

> В начале ехал в карете думной дьяк Никита Зотов, у него щит на руке да сабля; перед каретой вели коня. А за ним ехали государевы певчие дворовые люди. А после того везли на телеге раскована вора и изменника Якушку немчина и осил (веревка. — *А. К.*) у него на шее, — которого выдали из Азова. А с ним на той же телеге ехали два палача Алешка да Терешка, и воткнут на телеге топор и палаш, да два ножа, а около телеги шли с ружьем. А за телегой вели полоненика кубанского Народынова дядьку Осалыка, руки назад. За ними волокли (!) XVII знамен азовских[473]

Телега, на которой везли «изменника Якушку», была намощена тесом, на ней была поставлена виселица, приготовлены топоры и ножи, 10 петель, двое клещей, а также два хомута (!). Якушка (европеец, наемник на русской, а затем и турецкой службе) был одет в «турецкое платье, на шее петля, на груди зерцало с надписью злодей». На перекладине виселицы размещался девиз: «Переменою четырех вер Богу и изменою побуждает ненависть Турок, христианам злодей». Под девизом герб Турции с надписью: «Се ущерб луны»[474].

Анализируя отрывок, отметим, что впервые в ОПЦ фиксируется обычай снижения воинских и государственных символов врага («волочение знамен»), сохранившийся в отечественной культуре до XX в. (Парад Победы 1945 г.). Интересно употребление хомута, семантика которого как элемента «бесовского перевертывания» известна восточ-

---

[471] Записки И. А. Желябужского. С. 247—248.

[472] *Рубан В.* Поход боярина большого полку воеводы А. С. Шеина к Азову. С. 1, 178.

[473] Записки И. А. Желябужского. С. 247—248.

[474] *Рубан В.* Указ. соч. С. 212.

нославянской обрядности[475]. Живописные и скульптурные композиции основывались на европейской эмблематике, знакомили широкие массы русских горожан с античной мифологией. Поэтому все девизы были составлены на народном, а не на книжном церковнославянском языке. Изображения языческих «кумиров» (Геркулеса, Нептуна, Марса) вызывали настороженное отношение духовенства:

> Идучи из города по правой стороне [моста] вместо столба человек резной, у него в правой руке палица, в левой ветвь зеленая, над ним написано: Геркулесовою крепостию. У ног невольники, Азовский паша в челне, у него за плечами янычарка, за ними скованы два турченина на наги, того Паши подписано: Ах, Азов мы потеряли и тем бедствия себе достали. Затем Столп или Еризилей, то есть пирамида, перевита ветвью зеленой, подписана: В похвалу прехрабрых поеп (воинов. — *А. К.*) морских. Далее картина «Приступ к Азову и бой на море с галер и фуркатоп», под ней девиз: На море турки поражены, оставлю Москве добычу, корабли их сожжены. Около нес Нептун с девизом: Се и аз поздравляю изъятием Азова и вам покоряюсь. А также на коле голова в чалме, под нею брони воинские (вооружение. — *А. К.*) и надпись: «Глапа Азовскага паши». С другой стороны моста человек резной (Марс. — *А. К.*) в воинском платье, в правой руке меч, в левой — щит. У ног его татарский мурза, за ним приковано два татарина нагих. Здесь же картинка «Воинских людей бой с татарами и приступ к Азову». Под ней девиз: Агорян побеждает на многие персты (версты. — *А. К.*), прехрабро прогоняет. Ниже голова на колу и надпись: Голова Дулак мурзы[476]

Несмотря на столь насыщенное использование языческой символики, в триумфальном шествии по традиции принимало участие русское духовенство: «Несли образ Всемилостивого Спаса Эммануила, да Животворящий Крест». Возможно, первые светские скульптурные изображения на ОПЦ (30.09.1696) были выполнены белорусскими мастерами, работавшими в то время в России. Об этом говорит технология изготовления, «белорусская резь»: резьба по дереву с последующей окраской. Впервые сооруженная арка была украшена «шпалерами». На вершине арки размещался геральдический щит («кзымс») с изображением двуглавого орла с тремя коронами, а также композиции из нарисованных пушек и ядер и расставленных сзади «рейтарских знамен, протазанов нарезных, стрелецких знамен». Ниже размещался лаконичный девиз: «Приидох, Видех, Победих». Сходные геральдические композиции («картуши») украшали триумфальные арки городов Белоруссии XVII в. С башни арки с помощью специальной трубы оглашались (по мере продвижения колонн) панегирики в адрес русского войска. В это время войска «на стойке» (по команде «смирно») отдавали салют, размахивая знаменами, играла полковая музыка, гремел пушечный салют. После этого полки строем по определенному маршруту шли к Красной площади. Возглавляло шествие в окружении двух рот трубачей древнее «Государево знамя, на котором написан Спасов образ». В заключение торжеств с Красного крыльца Кремля глашатаи объявляли приказы о наградах.

[475] См., напр.: Ваўкалак. С. 40.
[476] *Рубан В.* Указ. соч. С. 212.

Грандиозные по финансовым затратам торжества получили международный резонанс. Сохранилась немецкая гравюра конца XVII в., посвященная празднованию Россией Азовской победы[477] Русский посланник в Речи Посполитой Алексей Никитин составил по этому случаю панегирик, в котором Петр I сравнивался с апостолом Петром[478]. Сохранилось около 5 вариантов русской исторической песни, посвященной победе над Азовом[479]. Несмотря на ряд новаций, большинство элементов ОПЦ 30.09.1696 г имели традиционный характер, в том числе такие, казалось, новаторские приемы, как публичное исполнение с помощью специальной техники панегириков: «Говорил в трубу громогласно, по обыклости (по обычаю. — *А. К.*), как водится»[480]. Через год после триумфа Азовской победы, 18 сентября 1697 г., в Москве состоялся грандиозный военный парад. В инсценированном шествии по улицам Москвы принимала участие переодетая в немецкое платье «польская армия». В параде участвовали стрельцы, пехота, дворянское ополчение Москвы и Коломны, потешные полки («конница нахалов и пехота налетов»), наемные отряды, государевы певчие, царские шуты. Строевой марш проходил по строго определенному маршруту. Под Москвой в Кожуховом обозе состоялись показательные учения и потешная битва: «И в то время полку Ивана Ивановича Бутурлина пехота выступила от Безъимянного города и почала быть стрельба великая»[481]

Процесс распространения новаций в официальной праздничной культуре активизируется на рубеже XVII—XVIII вв. В 1698 г через своих посланников Петр I собирает сведения об организации ОПЦ в европейских столицах[482]. Царь лично разрабатывает (по немецкому образцу) форму для солдатских полков: «...а цветы избрал сам монарх для пехоты, мундир зеленый с красными обшлагами». В 1698 г. появляется несколько указов, направленных на трансформацию традиционных элементов ОПЦ русского города XVII в. Среди них: «О запрете всякого торгу и строений на Красной площади Москвы»[483]; «О явке на государев смотр только с лошадьми к стрельбе заобычная»[484].

Важную роль в кардинальном реформировании системы церковно-гражданских праздников сыграл Указ от 20.12.1699 г. о переносе празднования Нового года на 1 января 1700 г. от Рождества Христова[485] Цель больших перемен оправдывалась «лучшим согласием с народами европейскими (!)» и тонко основывалась на обычаях «в городах славянских, которые с Восточной Православной церковью во всем со-

[477] См.: Москва: Иллюстрированная история. С. 143.
[478] *Соловьев С. М.* Сочинения. С. 621.
[479] *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII—XVIII вв. С. 124.
[480] Записки И. А. Желябужского. С. 248.
[481] Там же. С. 216—217.
[482] См. напр.: Донесения австрийского посланника П. Б. Возницина (см.. Дополнения к деяниям Петра Великого. Т 5. С. 258).
[483] ПСЗ РИ. Т 3, № 1649. С. 485.
[484] ПСЗ РИ. Т ., № 1630. С. 451.
[485] ПСЗ РИ. Т 3, № 1736.

гласны, как: Волохи (румыны), Молдавы, Сербы, Далматы, Болгары и самые его Великого Государя подданные Черкесы (украинцы) и все Греки, то которых вера наша православная принята»[486]. В пропаганде нового календаря большая роль принадлежала церковным деятелям белорусско-украинского происхождения. Система летоисчисления от Рождества Христова была традиционной на белорусских землях XVII в. Митрополит Стефан Яворский выступал со специальной проповедью, доказывающей необходимость перемены годов[487] Согласно сценарию, в период празднеств (с 1 по 7 января) разрешалось устройство салютов и иллюминаций[488]:

> Да января ж в 1 день, в знак веселья (!) каждому на своем дворе из небольших пушечек, буде у кого есть и из небольших мушкетов или иного мелкого ружья учинить трижды стрельбу и выпустить несколько ракет, сколько у кого случится[489]

«Огненные потехи», по-видимому, были уже достаточно популярны в среде горожан. Об этом свидетельствует наличие у мещан миниатюрных пушек («салютовок»). Еще в 1690 г. «на Москве и в городах всякому чину люди» была ограничена стрельба «в день и по ночам и ракеты пущать»[490] Все мещане обязаны были явиться на Красную площадь, где для зрителей состоялся военный парад. Полки шли строем, с распущенными знаменами, под барабанный бой и пушечный салют. Были сооружены три временные триумфальные арки, украшенные символами и иллюминациями. Были украшены административные здания и кафедральные соборы (!). В ознаменование события в церквах прошла торжественная служба. В ожидании благовеста главной колокольни Ивана Великого царь лично объезжал город, поздравляя горожан с Новым годом[491]. По окончании литургии Петр I впервые обязал женщин присутствовать за накрытыми на площади и в ратуше столами, нарушая древнерусскую традицию мужских «столов»[492]. Несмотря на принятые меры, введение нового праздника и летосчисления вызвало отрицательную реакцию горожан. Напомним, Новый год уже шел целых четыре месяца (с 1 сентября!), более того, наступил не 1700, а 7209 г. Столичные мещане говорили: «Как мог Государь переменить солнечное течение, веруя, что Бог сотворил свет в сентябре»[493]. Аналогичной была оценка русской провинции. Настоятель Архангельского собора в Нижнем Новгороде писал: «В пе-

---

[486] Исключение из этого списка белорусов («литвинов», «белорусцев») объясняется значительным распространением в Белоруссии греко-католической унии.

[487] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 47.

[488] Согласно Указу от 30.08.1690, несанкционированные салюты (во избежание пожаров) были запрещены (ПЗС РИ. Т 3, № 1695. С. 641).

[489] Записки И. А. Желябужского. С. 286.

[490] ПСЗ РИ. Т 3, № 1695. С. 641.

[491] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 47.

[492] *Георгиевский Г* Указ. соч. С. 167.

[493] Там же. С. 168.

реносе Новолетия с Семена дня на Васильев день вижу всесовершенное благочестия ниспровержение»[494]. По мнению горожан-старообрядцев, введение нового летосчисления было еретической акцией: «Петр число лет Христовых истребил (!?), а Янусовские ложные проявил»[495]. Кардинальная смена временны́х рамок не случайно произошла на святках — традиционном периоде травестии[496].

Вслед за указом о новом летосчислении последовало распоряжение о смене горожанами верхней одежды. Значение подобных действий власти для этнической культуры очевидно, учитывая семантическую роль одежды для человека того времени. Согласно указу, все горожане «кроме людей духовного чина» обязаны были носить не русский кафтан, а западноевропейское платье либо уже распространенный кунтуш[497] Для образца «по градским воротам повешены были чючелы, сиречь образцы»[498]. Выставленные по воеводским центрам России деревянные манекены вызвали настороженное отношение обывателей. Мещане Нижнего Новгорода приняли манекены за «кумирских (языческих!) богов». Большие толпы собирались у воеводской избы, на торговой и соборной площади, волновались, высказывая предположение, что царь и бояре перешли в «басурманскую веру» и теперь всех христиан заставят поклоняться идолам[499] По мнению Ю. Лотмана, «настойчивое и демонстративное требование Петра строить в Москве первый публичный театр именно на Красной площади воспринималось современниками как надругательство над святостью места»[500]. С точки зрения европейской традиции, такой шаг был вполне закономерен: Красная площадь была официальным центром праздничной культуры горожан. Однако народная культура рассматривала театр как антицерковное «бесовское» пространство. Не случайно приказ о начале строительства комедийной хоромины «на столь знатном месте (!)» саботировался подьячими Посольского приказа. Дьяки докладывали царю: «А какую-то комедию готовят немецкое письмо, а по разговорам переводчиков наших, Государь, слышим, что мало в ней пристойности»[501]. Образованные слои русского общества рассматривали драматическое искусство как вещь допустимую в народных гуляниях, но неприемлемую, ввиду «непристойности», в официальной праздничной культуре. Что касается широких слоев горожан, то «простые люди» смотрели на новацию с еще большим удивлением, «никак не могли поверить, что все делалось людьми, многие из простолюдинов боялись говорить с актерами, полагая, что в них поселился дьявол»[502]. Ответной реакцией власти был указ о популяризации теат-

---

[494] *Смирнов Д. Н.* Очерки жизни и быта нижегородцев XVII—XVIII вв. С. 177.
[495] ИРЛИ. Древнехранилище Смирнова. № 17. Л. 171 об.
[496] *Понырко Н. В.* Русские святки XVII века. С. 84—100.
[497] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 176.
[498] Записки И. А. Желябужского. С. 286.
[499] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 177.
[500] *Лотман Ю. Н.* Избранные статьи. Т 3. С. 206.
[501] *Тихонравов Н.* Русские драматические произведения. С. 25.
[502] Сказание Адольфа Лизека. С. 391; *Терещенко А.* Указ. соч. С. 490.

ральных постановок среди мещан, согласно которому рекомендовалось «всяким чином людям российского народа ходить [в театр] вольно и свободно, без всякого опасения». В результате реформ сценарий официальных церемоний приобретает к началу XVIII в. универсальный характер, распространившись в городской среде провинциальной России [503]. Новации в области ОПЦ отражали политику Петра I по европеизации страны. Ориентация официальной городской культуры «на Запад» в противоположность традиционализму народной культуры привела к заметному разделению быта и культуры русского города и деревни, разрушила взаимосвязь праздничного календаря горожан с крестьянской культурой. Несмотря на вышесказанное, праздничная культура горожан сохраняла этнические традиции русского народа.

---

[503] См., напр.: *Шереметьев Б. П.* Военно-походный журнал 1711—1712 гг. С. 165; *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 180.

ГЛАВА 4
ОФИЦИАЛЬНАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА ГОРОЖАН РОССИИ И БЕЛОРУССИИ И НАРОДНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

4.1. Народные обрядовые праздники белорусов и развитие официальной праздничной культуры белорусского города XVII в.

Большинство этнографов, исследователей восточнославянского фольклора, отмечают сверхустойчивость обрядовых праздников белорусов, ряд моментов которых восходит к язычеству древних славян. По мнению В. К. Соколовой, «из всех восточных славян к концу XIX в. календарная обрядность больше всего сохранилась у белорусов» [1]. Ещё в конце XIX в. православные священники в Белоруссии вели упорную борьбу с такими распространенными в крестьянской среде языческими праздниками, как Купала (Купальле) и Русалии [2]. В 1536 г. архимандрит Супрасльского монастыря Сергий в письме к митрополиту Макарию II, описывая обряды местных крестьян, в частности освящение животных в алтарной части церкви, восклицал, что «естех бых еще к тому страные и вжасные и прочие вси обычаи здешние вашей милости писати ме, постигло бы мя, по Апостолу пишеца лето» (смерть) [3]. Подобные обряды сохранялись в крестьянской среде белорусов до второй половины XIX в. Продуктивной является мысль М. М. Бахтина о том, что, «разбираясь в сложном комплексе святочных обрядов и песен новоевропейских народов,

---

[1] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX—начала XX в. С. 268.

[2] *Янчук Н. Н.* По Минской губернии. С. 36—74.

[3] *Карский Е. Ф.* Белорусы. С. 144.

этнографы вскрывают элементы, заимствованные из греко-римской культуры как в эпоху до христианства, так и позднее, в причудливом сочетании языческого и христианского»[4]. Так, например, праздник Новолетия («коляды») обнаруживает у белорусов не только сходство названия с древнеримским праздником календ (calendae), но и совпадение отдельных моментов обряда. Исследователи связывают возникновение праздника с древнеримскими сатурналиями. Семантика данного обряда означала «не золотой век всеобщего равенства, а карнавальное опрокидывание иерархии, когда господа прислуживали слугам»[5] Данная гипотеза подтверждается на белорусском материале. В Белоруссии слуги на третий день коляды пели древнюю песню «на Сьв. Сцяпана вышей слуга за пана». В этот же день хозяин обязан был разбудить всех слуг со словами: «Вставай, тебе Коляда, а мне беда» — и всячески их ублажать[6]. С начала XX в. большинство обрядов белорусов постепенно утрачивают первоначальный «серьезный» смысл, становятся «детскими» и затем исчезают. Несмотря на это, часть из них продолжает функционировать до послевоенного времени. Мой дед, будучи в 1947 г в деревне Дзержинск (бывшие Радзивилловичи — Восточное Полесье), столкнулся с фактом поклонения местных крестьян дубу-покровителю села. Причем ему, как и всем членам группы медиков, в категоричной форме было предложено совершить ритуальный обряд поклонения, без которого въезд в село был невозможен[7] С учетом вышесказанного этнографический интерес представляет изучение следующих вопросов:

— Характер распространения обрядовых праздников в городской среде XVII в.;

— Роль элементов народной культуры в официальной жизни горожан;

— Воздействие официальной праздничной традиции белорусского города на систему крестьянской обрядности.

С одной стороны, распространение обрядовых народных праздников в городах Белоруссии XVII в. имело специфическую форму. В городских условиях существенно стирается аграрно-магическая функция крестьянского праздника. Так, в источниках нет упоминаний о традиционном празднике окончания уборки урожая зерновых («дожинки»). Большинство дат народного календаря (в том числе языческие Купала и Русалии) не могли удержаться в белорусском городе по причине более мощного контроля церкви. Сохранились акты православной церкви, осуждавшие существовавшие в городах народные обряды как «дьявольские подкопы и потехи»[8]. Замкнутость европейского города от внешнего мира, его «неизменное высокомерие по отношению к деревне» предопределили процесс разделения быта и куль-

---

[4] *Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к. С. 158.

[5] *Генон Р* О смысле «карнавальных» праздников. С. 45.

[6] *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. С. 167.

[7] Записано в 1986 г. от Котлярчука Василия Фомич , 1921 г. рождения. Туров.

[8] АЮЗР. Т. 2. С. 223.

туры города и деревни[9] Иная социокультурная и этноконфессиональная структура населения определила формирование особой модели городского праздника, многие черты которой перешли в урбанистическую культуру новейшего времени.

С другой стороны, хозяйство горожан Белоруссии XVII в. (как и России) носило отчасти аграрный характер. Даже в столичной Вильне, как отмечал Матвей Меховский, в отличие от городов Западной Европы, «дома не стоят подряд, а часто разделяются садами и огородами»[10]. Как уже было сказано, крупные города Белоруссии, как правило, владели окружающими селами. Ряд праздников в календаре цеховых ремесленников и купцов, имея традиционный характер, были общими с обычаями сельского населения: свадьба («вясельле»), крестины («хрэсьбіны»), день рождения («нараджэньне»). Источники подтверждают существование в городском обществе Белоруссии некоторых обрядовых праздников белорусов, фольклоризацию ряда элементов праздничной культуры.

Среди народных праздников, бытование которых отражено в городских источниках, выделяются Коляды, Волоченье, Май — наиболее зрелищные, христианизированные даты праздничного календаря. Праздник Новолетия (Коляды) известен большинству европейских народов. Христианизация обряда определила традиционную дату празднования — Рождество Христово. Богатая крестьянская обрядность коляды у белорусов (записанная в XIX в.) включала обход колядующими села с рождественской звездой, исполнение песен-колядок, обязательное участие ряженых и музыкантов, организацию представлений кукольного театра («батлейка»)[11]. Наши источники говорят о существенной модернизации крестьянского обряда в городах. Отсутствует «вождение козы», упоминание о ряженых. Основными участниками рождественских действий в городах становятся студенты христианских школ. Согласно Указу воеводы Яна Храповицкого (21.04.1672), только студенты иезуитской школы имели право «ходить с колядой» в пределах всего Витебска[12]. В декабре 1670 г. студенты униатской школы Бреста, колядуя, перешли в православный приход, где у дома бургомистра Федора Глаголевича «колядовали, спевали песни о пречистой Пани», за что были разогнаны ратманом брестским Романом Матвееченко[13] Составители АВАК увидели в этом событии отголосок религиозной борьбы. Речь идет о другом. Согласно древней традиции (об этом писал в середине XIX в. П. М. Шпилевский), колядующие всегда ходили только в границах своего прихода[14] В рукописных списках XVII в. сохранилось значительное количество «коля-

---

[9] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т 1. С. 510.

[10] *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. С. 109.

[11] *Пашкевіч Э.* Батлейка. № 44, 45.

[12] (*Сапунов А.*) Витебская старина. Т 5. С. 41.

[13] АВАК. Т 6. С. 156; ратман — член городского совета.

[14] Народны тэатр. С. 58.

док», созданных белорусскими горожанами христианских конфессий. Часть из них опубликованы в изданиях духовных песен XVII—XVIII вв. Анализ сохранившихся текстов городских колядок свидетельствует о значительном воздействии на их содержание ученой, в том числе западнолатинской книжности. Интересны макаронические (белорусско-латинские) колядки, созданные студентами на пересечении древнерусской и западнолатинской традиции:

З калядой omnes advos идзем к вам,
Ешче gratis вельми мила будзе нам.
Gloria Laus Богу ўсі заспеваем,
Гаспадарам Largum vesper ўраз прызнаем,
И хай Deus блаславиць пры споры
Дамы, людзей, гумна, клеци, аборы[15].

Во время рождественских и пасхальных обрядов горожане исполняли сатирические песни («Хадзіў манах вулачкой»), припевки гротескного содержания: «Христос Воскресе! Шчаслива годзина. Блаславенна каўбаса й саланина». Момент коляды отражен на гравюре Александра Тарасевича «Декабрь» из цикла «Времена года» (Глуск, 1672). Горожане изображены колядующими около одного из домов, с музыкальными инструментами в руках[16].

Кроме студентов, участниками обрядовых праздников были цеховые ремесленники и купцы. Например, в Могилеве ежегодно в декабре «во время Рождества Христова войт и члены магистрата ходили, согласно древнего обычая, с колядой в замок могилевского подстаросты»[17] Таким образом, речь идет о существенной модификации народных обрядов в городской среде. Во-первых, единое праздничное пространство разрушалось. Действие концентрировалось в границах городского прихода (квартала). Во-вторых, празднично-обрядовое действие приобретало в отдельных случаях официальный, иерархический характер, когда подмастерья «ходили с колядой» к цеховым старшинам, члены городского магистрата — к представителю центральной власти[18].

Связь крестьянской и городской культуры белорусов подтверждает празднование в городах XVII в. Волоченья. По мнению В. К. Соколовой, волочебный обряд придавал Пасхе белорусов «этническую специфику»[19] Распространенный на всей этнической территории белорусов, праздник представлял собой сходное по форме с колядой обрядовое действие, проходившее в первый пасхальный вечер. Группы волочебников (от 10 до 20 человек) с обязательным музыкантом-скрипачом («музыкой») обходили близлежащие дворы своего прихода. Под-

[15] *Sielicki F.* Literatura białoruska do konca XVIII w. 1985. S. 48.
[16] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва. С. 37.
[17] См., напр.: ИЮМ. Вып. 1. С. 145; Вып. 2. С. 15, 21.
[18] Сведения об обычаях содержат ряд произведений украинско-белорусских авторов конца XVI—XVII в. См.: *Балушок В. Г.* Годовой цикл обрядности украинских городских ремесленников эпохи феодализма. С. 56.
[19] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 124.

водя итоги года (!), волочебники разыгрывали особые песни-пожелания с действующими лицами «святыми праздниками» — покровителями определенных хозяйственных сфер. Выступлению предшествовала серьезная подготовка, включавшая набор группы, выбор старосты («старіка разумного», «почынальніка»), подбор репертуара («спеўкі»); найм музыканта и носильщика. В доме волочебники просили хозяев посмотреть в окно на чудо, которое произошло у них во дворе: «А там стоят столы дубовые, застланные все китайкой (шелком. — *А. К.*), на тех столах кубочки золотые. За столом сам Бог и все святые праздники». По словам каждого «святого», семье гарантировалось покровительство во всех хозяйственных делах. Отказать в вознаграждении волочебникам по поверьям означало обречь себя на несчастье. В городах наблюдается своеобразное переосмысление обряда. Так, на Пасху 1671 г. магистрат Могилева выделил в качестве «волочебного» подарки знатным горожанам и священникам христианских конфессий. Среди презентов были денежные суммы, сахарные головы, восточные пряности [20]. Подобная практика связана с официализацией народного обряда. Например, в 1695 г. горожане Пинска и Турова отказались давать «волочебное альбо колядное» при торжественных выездах епископа на кафедру в Рождество Христово и Св. Пасху. Власти обвинили мещан в отходе от старого обычая («занедбанне давнего звычая») и обязали делать и впредь праздничные подношения [21] Второе значение «коляды» как рождественского подарка, в виде денежной суммы детям, сохранилось в народной культуре белорусов (Восточное Полесье). Отметим, что система образов народной волочебной песни (святые-покровители) оказала воздействие на формирование патронажа ремесленных цехов Белоруссии XVII в.

Обрядовым праздником белорусов, отраженным в источниках, был также праздник «майского дерева» (Май). Праздничное действие представляло собой хороводы («карагоды») возле установленного около дома и украшенного разноцветными лентами майского дерева. В средние века и раннее новое время праздник известен ряду европейских народов, в том числе полякам, чехам, лужицким сербам [22]. Христианизация обряда привела к тому, что дата празднования Мая у белорусов была перенесена с 1 мая на православную Троицу. Так возникло второе название майского дерева — «троицкая березка». На Май традиционно проходили стрелковые состязания белорусских горожан, сбор феодального ополчения («паспалитае рушанне») ВКЛ. Записи о покупке и установке майского дерева у зданий ратуш белорусских городов («купили маю до ратуши») распространены в источниках XVII в.[23]

Таким образом, можно сделать вывод о модификации народных обрядовых праздников белорусов в городской культуре XVII в., вы-

[20] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва. С. 35.
[21] АВАК. Т. 3. С. 114—115.
[22] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья. С. 124.
[23] Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва. С. 36.

раженной прежде всего в официализации праздничного действия, модернизации народной традиции. Зрелищность праздничных обрядов могла стать причиной их популярности среди иноэтнических групп горожан.

Носителями этнической традиции в городах были скоморохи, профессиональное творчество которых развивалось на пересечении народной и официальной культуры. В начале века скоморохи представлены как равноправная профессиональная группа городских ремесленников. Литовская метрика XVI—XVII вв. фиксирует скоморохов и музыкантов в качестве податного населения, облагавшегося довольно высоким в сравнении с другими группами городских жителей налогом[24]. Постановлением сейма ВКЛ 1656—1666 гг. для белорусских скоморохов были установлены специальные подати. В XVII в. скоморохи упоминаются в инвентарях Бреста, Пинска, Могилева, Слуцка, Витебска, Смаргони. В инвентаре Могилева (1604) перечислено 13 горожан, профессией которых названо скоморошничество[25]. В описи Слуцка (1648) упомянуты 14 скоморохов и дударей[26]. Скоморох становится персонажем постановок городского театра, в частности, ему посвящена одна из полоцких сценок конца XVII в.[27] В источниках фигурируют все: музыканты («музыки», «скрипники», «дудники»), медвежатники, акробаты, фокусники («штукары»), сказочники («бахары»), шуты («блазни»). Возникает вопрос, какие факторы обеспечивали скоморохам возможность постоянного проживания в городах, сравнительно высокий уровень доходов. Прежде всего, согласно древней традиции, скоморох-музыкант был обязательным участником свадебного ритуала белорусов. Обрядовая песня свадебного цикла «Дударь и невеста» известна в записи с первой половины XIX в.[28] Даже с ослаблением свадебной обрядности скоморох сопровождал наиболее важную часть ритуала, все остальные музыканты подключались позднее[29] Помимо семейно-бытовых праздников горожан, скоморохи были обязательными участниками ряда праздничных действий белорусов-мещан. Есть сведения, что в некоторых случаях (из-за недостатка профессиональных музыкантов) скоморохи привлекались для проведения ОПЦ[30]. Как и в городах России, белорусские скоморохи обслуживали званые ужины дипломатических миссий. На приеме английского посла воеводой Вильни «звучала труба и гремели литавры, пришли шуты и поэты, выступали довольно весело»[31]. «Труба скоморошья (!) медная» упоминается в имуществе магистрата Могилева[32].

---

[24] *Каладзінскій М. А.* Беларускі народны тэатр. С. 61.
[25] *Миско С.* Скоморохи в Белоруссии.
[26] *Грицкевич А. П.* Древний город на Случи. С. 61.
[27] *Мальдзіс А. І.* Указ. соч. С. 193.
[28] *Rypinski A.* Bialorus. С. 220—221.
[29] Этнаграфія Беларусі. С. 129.
[30] *Дадиомова О.* Указ. соч. С. 75.
[31] *Піхура Г* Царкоўная музыка на Беларусі. С. 4.
[32] ИЮМ. Вып. 32. С. 266.

Среди народных музыкантов городов Белоруссии XVII в. особое место занимали слепые лирники (от названия народного инструмента: «лера», «ліра»)[33]. Первые известия о лирниках относятся к рубежу XVI—XVII вв.[34] Белорусские лирники, как и украинские кобзари, были чрезвычайно популярны среди горожан. Ведя бродячий образ жизни, они в некоторых крупных городах XVII в. (Могилев, Слуцк, Речица) оформили свои корпорации, просуществовавшие до конца XIX в.[35] В Полесье около Турова в деревне Слепцы находилась одна из школ обучения лирников[36]. Традиционный репертуар слепых музыкантов включал как духовные стихи («Притча о блудном сыне», «Лазарь»), исторические песни («Над Селецким табором», «Бондаревна»), так и припевки развлекательного характера. Данный факт отражает специфику праздничной культуры восточнославянского города как синтеза официальной (государственно-христианской) и народной традиции. В целом народная культура белорусов сохранила уважительное отношение к скоморохам и музыкантам, считая их «знаменитыми людьми»[37]

По мнению К. В. Чистова, «усваивая отдельные тексты, нефольклорные по своему происхождению, фольклорная среда, перерабатывая их, решительно приспосабливает к традиции»[38] Одной из черт официальной культуры белорусского города XVII в. было «впитывание элементов народной культуры»[39] Прослеживается связь постановок городского театра и народной, фарсовой традиции. Если первые постановки городского школьного театра конца XVI—начала XVII в. заимствуют книжные сюжеты западного происхождения, то по мере своего развития белорусская интермедия насыщается фольклорными сюжетами. Большинство интермедий были построены на диалоге горожанина и крестьянина. Например, в полоцкой постановке 1693 г. ремесленник так характеризует «ученость» своего сына, студента-актера:

Я есмы прышов сынка моего послухати.
Учуешь як хорошенько будзе казати
По-лацинску як репку грызе, як озме чытати
Повна светлица, яго усюды чувати,
Так мармолыт мой сынок на своим Альвары,
Як бы то панятно, альбо великого князя якое князятко[40].

---

[33] Белорусская лира — фракционный инструмент, звук которого достигался трением по струнам деревянного колеса, приводимого в движение ручкой, высота звука изменялась клавиатурой.

[34] Этнаграфія Беларусі. С. 290.

[35] *Грузинский А. Е.* Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии. С. 142.

[36] *Лабынцев Ю. А.* В глубинном Полесье. С. 43.

[37] См.: Звязда. 1993. 5. 01.

[38] *Чистов К. В.* Фольклор и культура этноса. С. 7

[39] *Рогов А. И.* Проблемы славянского барокко. С. 8.

[40] Альвар Эмануэль (1526—1583) — португальский иезуит, автор популярной грамматики латинского языка («альвара»).

На данную реплику «крестьянин» приводит собственное понимание пригодности молодежи:

Так суседзе, и нам Бог дав добраго сына.
Така то роскошна, погана детина
Як народився повны ночвы (горшок. — *А. К.*) яго были.
А корыто завесили мисто калыски.
Трецяго дня почав смалыти капусту,
Чы редьку бывало даси, чы ты кашу густу
И палци осмокче. Дай Боже, дождати
Будзе землю, суседзе, кому там пахати [41].

Тексты интермедий XVII в. буквально насыщены образцами низкой лексики, народными поговорками белорусов («як гарчіца мед», «як казел на ваду гледзячы», «як горка яблака», «па Сеньке й шапка»), образцами брани («што ты прывязаўся гавионным лыком, харпастник ты, скурва сын, саланиник, горелый ты кутак»). Данные примеры нельзя отбрасывать как «курьёзные» моменты, списывая их на неразвитость, отсталость, следует попытаться увидеть в них уникальные черты народного мировосприятия [42].

Процесс взаимодействия городской и сельской культуры носил обоюдный характер. В конце XVII в. фиксируется бытование текста популярной интермедии «Сотворение Адама» в фольклорной среде («Руске казанне»). В XVII в. под воздействием городского театра народная игра «карагод» насыщается драматическими элементами [43]. Под влиянием искусства панегириков в белорусском фольклоре возникает жанр «рацыи» (от латинского oratio — 'речь'). Известна поздравительная «рацыя стаўбавога» белорусской свадьбы. Ряд записей фольклора белорусов восходят к сюжетам интермедий городского театра XVII в.[44] По мнению К. В. Чистова, специфика фольклора в свете теории информации заключается в том, что каждый акт общения есть акт передачи и восприятия определенной информации [45]. Исходя из этого, во время официальных праздников осуществлялась (через зрителей-крестьян близлежащей округи) передача традиций городской культуры в народную среду. В некоторых городах Белоруссии XVII в. крестьяне были членами городского ополчения, являясь прямыми участниками ОПЦ. Известны случаи, когда в представлениях экспромтом принимали участие прибывшие в город крестьяне [46].

С известной долей осторожности можно говорить о воздействии атрибутики городского праздника на систему крестьянской обрядности. Например, празднование коляды белорусами включало церемо-

---

[41] *Марковский М.* Южнорусские интермедии. С. 34.
[42] *Харитонович Д. Э.* В единоборстве с василиском. С. 80.
[43] *Романов Е.* Белорусский сборник XVII века. С. 442.
[44] Например, сюжет № 202 («Бог лепит мужика»), № 203 («Что такое рай»), № 233 («Солдат в костеле»), а также № 97, 99, 103, 105, 109, 138, 154, 158, 166, 258 (Жарты, анекдоты, гумарэскі).
[45] *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации.
[46] *Мальдзіс А. І.* Указ. соч. С. 175.

ниальное шествие аллегорий. Четверо ряженых мужчин представляли двух стариков и двух юношей. Старики с седыми волосами и бородой (изо льна) делились на богача (венок с созревшими колосьями на голове, лучшая праздничная одежда, полные карманы) и нищего (венок из пустой соломы, плохая одежда, вывернутые карманы). Юноши также представляли два противоположных персонажа. Войдя в дом, колядующие, накрыв ряженых покрывалом, предлагали хозяину выбрать свое будущее[47] В некоторых районах колядующие, переодевшись в одежду якобы «солдат или рыцарей», обходили дворы односельчан с «военной музыкой», которая должна была состоять из дудки и ударного барабана[48]. В местечках и селах Восточного Полесья зафиксирован праздник «карагод», представлявший собой карнавальное шествие с караваем и песнями по улицам в поле. В шествиях участвовало до 500 (!) человек, продолжалось оно около часа. За порядком прохождения следили специальные организаторы («распарадчыкі»)[49] В известных в Западном Полесье девичьих процессиях «вождения куста» девушки шли в строгом порядке (парами, в зависимости от возраста) на помещичий двор, исполняя особые «кустовые» песни. Известно, что в этих песнях девушки сравнивали себя с участниками военного парада: «Да цэраз сяло Багданаўскае ішло войска ўсе ж дзявоцкае»[50]. Ставший в городах Белоруссии XVII в. государственным, католический праздник Тела Господня с течением времени распространился в сельской среде белорусов-некатоликов. Популярность праздника была столь высока, что после отмены Церковной унии в 1839 г. православные крестьяне в день Тела Господня (девятый четверг после католической Пасхи) отказывались работать. Вынужденной реакцией российского правительства было объявление этого дня праздничным днем воссоединения униатов[51]. Сохранилась белорусская народная песня «На Божье Тело», известная в записях со второй половины XVIII в.:

Увесь сьвет, зямля и мора
І ўсе жывое у прасторы,
Выслайляюць міласць Божу,
Пяюць Яму песнь гожу.

В некоторых праздничных обрядах белорусов можно выявить имитацию геральдических и специальных эффектов, в целом не свойственных сельской обрядности. По окончании свадьбы белорусские крестьяне («литвины») совершали обрядовый выход («шэсцце») к воде «делить каравай». По словам этнографа-очевидца, «к колодцу двигалась целая процессия с пением, впереди молодые с ведрами на плечах, за ними дружка с высоким шестом, обмотанным красным поя-

[47] Земляробчы каляндар. С. 73.
[48] *Назіна І. Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты. С. 76.
[49] Земляробчы каляндар. С. 188, 189; Этнаграфія Беларусі. С. 501.
[50] Земляробчы каляндар. С. 214.
[51] *Шейн В. П.* Указ. соч. С. 224.

сом» (имитация знамени?!)[52]. Белорусский этнолог Я. Борщевский отмечал в начале XIX в. нетипичные («шляхетские») черты обрядности полоцких белорусов:

> Свадебные обряды (белорусов. — *А. К.*) отличаются рыцарским духом: суженый, прежде чем появиться у порога дома невесты, приучает своего коня не бояться огня и бросаться в огонь. После специальной подготовки он и его дружина надевают красные шапки, вешают на грудь красные платки и мчатся к дому невесты, где их ждет она и гости. Перед воротами они останавливаются, солома пылает огнем, он и дружина перескакивают её вскачь на удалых конях. В это время гости бросают зажженные пучки соломы коням в глаза, но они преодолевают все преграды[53].

Элементы городского костюма XVII в. («магерка», кожаный пояс) становятся частью традиционного костюма белорусских крестьян. Это же относится к музыкальным инструментам, таким как скрипка, барабан, известным в городских источниках с XVII в. и ставшим с течением времени частью народной (сельской) культуры белорусов. Ударный барабан («бубен») крестьян-белорусов сохранился в собрании РЭМ[54]. В фондах европейских коллекций МАЭ (Кунсткамера) хранятся изготовленные из металла белого цвета духовые инструменты белорусских крестьян[55] и праздничная свитка, имитирующая элементы декора и покроя кунтуша[56]. По мнению О. В. Лысенко, для традиционной верхней одежды белорусов характерен воинский, дворянский стиль[57] Обязательным элементом верхней одежды белорусских мещан XVII в. был пояс. В народной культуре восточных славян пояс считался оберегом от нечистой силы, предохраняя от превратностей судьбы вне дома[58]. Важным атрибутом свадьбы белорусов была «старинная сабля». Во время изготовления свадебного каравая саблю или ее имитацию втыкали в кусок хлеба, украшали цветами и устанавливали на нее ритуальные свечи[59]

На основании проведенной нами реконструкции официальных церемоний городов Белоруссии XVII в. можно утверждать, что народные мотивы ощутимы в оформлении официального праздничного ландшафта, в структуре некоторых праздников мещан (цеховые братчины), в материальной культуре. По определению А. С. Мыльникова, сложный процесс взаимодействия городской и сельской культуры этноса имел обоюдный характер:

---

[52] *Косич М. Н.* Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни. С. 32.

[53] *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня або Беларусь ў фантастычных апавяданнях. С. 15—16.

[54] РЭМ. Санкт-Петербург. Материалы по этнографии белорусов. № 789—68.

[55] МАЭ, фонд европейских коллекций, № 406—6: Минская губерния.

[56] Там же. № 258—3: Могилевская губерния.

[57] Материалы по этнографии белорусов в собрании РЭМ.

[58] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 249, 251.

[59] Этнаграфія Беларусі. С. 534.

> С одной стороны, переселяясь в города, представители крестьянской среды приносили с собой элементы традиционной культуры. С другой стороны, с развитием общества все более повышается обратное воздействие городской культуры на сельскую [60].

Воздействие городской культуры Белоруссии XVII в. на сельскую культуру несравнимо с масштабами XX в. В нашем случае речь идет скорее о двустороннем процессе этнокультурного взаимодействия белорусского города и деревни.

4.2. Праздничная культура в городах России XVII в.: официальные церемонии и народная обрядность

Особый интерес для нашей темы представляет вопрос о взаимодействии праздничной городской культуры и народной (крестьянской) обрядности, значение традиционных обрядов в городах, их особенности в сравнении с сельской культурой русского народа. С одной стороны, иная социокультурная характеристика населения, «близость к власти» предопределила особый характер развития традиционной культуры горожан. С другой стороны, хозяйство мещан XVII в. носило в значительной степени аграрный характер, предполагая существование в городской среде элементов крестьянской магии. Например, в главу 19 Уложения 1649 г. «О посадских людях, а в ней 40 статей» была включена специальная статья «Об огородах на Москве и в городах (!)» [61] В Уложении регламентировалось устройство выгонов для скота в столице и провинции. Согласно статье 6, «выгону быти около Москвы на все стороны от Земляного города, ото рву, по 2 версты»; в статье 10 подчеркивалось: «а выгону быть в городах по-прежнему» [62]. Аграрный характер занятий горожан XVII в. подтверждается как письменными, так и археологическими источниками. Например, в 1616 г. в оккупированном шведами Новгороде стражей были задержаны бежавшие из города посадские люди «алмазник, квасник, мыльник, железник, руковичник» с семьями. Задержанные мотивировали выезд тем, что ехали на челнах обрабатывать свои пашни [63]. Инструмент для огородных работ — частая находка археологических раскопок в культурных слоях русского посада XVII в.[64] Русский феодальный город являлся активным участником формирования этнической культуры русского народа. Русский город XVII в. можно рассматривать как полосу активного взаимодействия

[60] *Мыльников А. С.* Народная культура и генезис национального самосознания.
[61] Уложение 1649 г. Гл. 19. Ст. 14.
[62] Там же.
[63] *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. С. 56–57.
[64] Там же. С. 59.

официальной (государственно-православной) и народной культуры. В широком контексте обозначенного взаимодействия нас интересуют три аспекта:

— роль элементов народной обрядовой культуры в ОПЦ горожан;

— городские праздники и сопровождавшие их народные обряды;

— воздействие официальной праздничной культуры горожан на крестьянскую обрядность русского народа.

Источники XVII в. говорят о распространении в городах России народных (языческих по происхождению!) обрядов. Особенно ярко данную тенденцию отражают официальные указы церкви. На протяжении всего XVII в. священники вели упорную борьбу с народными игрищами и обрядами. Так, в 1636 г. патриархом Иосафом I был дан Указ:

> Наблюдать, чтобы на праздники (!) не было в Москве бесчинств, а то вместо духовного торжества и веселия на улицах и на торжищах и на распутьях сатанинские игры творити и в бубны бити, и в сурны ревети и руками плескати и плясати и иная неподобная деяти [65].

В середине века к борьбе с народными обрядами активно подключается государственная власть [66]. Несмотря на это, в канун святок 1684 г. появляется Указ «В Москву и в города», вновь вводящий штрафы за организацию игрищ. Патриарх Иоаким констатировал, что горожане «таковыя же бесовския игрища и позорища содеваюгь образ человеческой применяюще, бесовское и кумирское личать» [67] В церковной проповеди XVII в. «Слово о неделе Св. Евсевия» осуждались «ленивые, безумные невегласы, [которые] дожидаются недели (воскресенья. — *А. К.*), чтоб собираться на улицах и игрищах друг друга на зло» [68].

Интересно, что автор «Синопсиса» (1674), рассказывая в главе «О идолех» о язычестве древних славян, ссылается на современные ему обряды восточнославянских народов («стран Российских»). Для иллюстрации процитируем фрагмент текста:

> Пятый идол, Купало, ею же Бога плодов земных быти мняху и ему прелестию бесовскою омраченным благодарения и жертвы в начале жнива приношаху. Того же Купала Бога иди истеннее беса, и доселъ по некиим странам Российским еще память содержится найпаче в Навечерии Рождества стго Ивана Крестителя собравшеся в вечер юноша, мужика, девическа и женска полу соплетають себе венца из зелия некого, и возлагають на главу и опоясываются ими, еще же на тому бесовским игралища кладуть огнь и окрест его, взавшися за руцы, нечестиво ходят и скачут и песни поют сквернаго Купала часто повторяюще и через огнь прескачуще самых

[65] *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. С. 97.

[66] См.: *Харузин Н. К.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII века.

[67] ПСЗ РИ. Т 2, № 1001. С. 647.

[68] *Костомаров Н. И.* Указ. соч. С. 232—233.

себе тому ж бесу Купалу в жертву приносят. И иных действ диавольских много на скверных соборищах творят их же и писать нелепо есть. На Великодень (Пасху) неций и древний беззаконий, источником и езеро оумножения ради плодов земных жертвы приношяху, а временем и людей въ воде топях. По неких странах Российских еще и доселе древнего того безчиния оновляется память. Шестый идол Коляда, Бог праздничный, ему же праздник велики мца декабря КД (24) дне составляху. Обаче аще людие Российске й святым Крещением просветишие и идолы искорениша. Но неции памяти того беса Коляды и доселе не престают уновляти по все святые дни собирающеся на богомерзские игралища песни поют и в них аще и о Рождестве Христовом вспоминают (!), но здеже беззаконо и Коляды ветхую прелесть много повторяюще присовокупляють. Иныя лица своя и все ипостась человеческую, по образу и по подобию Божию сотворенную, некиими лярвами или страшилами на диавольский образ пристроенными закривают, страшаще или оутешающе людей и прочие богопротивния мерзости измышляемы бывают, иже и Писанию предати не подобает [69].

На первый взгляд, все материалы свидетельствуют об изолированности официальной и народной культуры, о жестком преследовании языческих элементов народной обрядности. В действительности все обстояло гораздо сложнее. В процессе взаимоотношений двух культур «одно являлось как бы продолжением другого и если не прямо санкционировалось, то дозволялось свыше» [70]. Известно, что протопоп Аввакум был наказан воеводой Василием Петровичем Шереметьевым за то, что выгнал из села скоморохов. В житии Иоанна Неронова автор пишет, что был избит в Вологде за изобличение ряженых, которые выходили «из архиерейского дома» [71]. Четких границ не существовало: официальные церемонии в тот же день переходили в праздничные гуляния, вслед за богослужением следовало застолье. Официальная и народная сферы праздничной культуры горожан взаимно дополняли друг друга. Например, церковные власти Нижнего Новгорода жаловались, что ежегодно праздник основания крупнейшего Печерского монастыря сопровождается народными гуляниями. Горожане ходят к монастырскому селу Высоково, а с ними «медведчики с медведем и плясовыми лисицами, а скоморохи и игрецы с личинами и в бубны и в сурны ревеще и в личинах ходяще» [72]. Несмотря на противодействие церкви, аналогичная ситуация сохранялась в городе до начала XVIII в.[73]

Важную роль в бытовании народных обрядов в городах играли скоморохи. В писцовых книгах XVII в. скоморохи представлены как постоянная, полноправная часть ремесленного населения Москвы, Нижнего Новгорода, Пскова, Тулы, Ярославля, Казани, Свияжска [74].

---

[69] Синопсис, или краткое собрание из разных летописцев о начале славяно-российского народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Кiева.

[70] *Понырко Н. В.* Русские святки XVII века. С. 84—100.

[71] Там же. С. 85.

[72] АИ. Т. 3. С. 95—96.

[73] *Смирнов Д. Н.* Указ. соч. С. 179.

[74] См., напр.: *Финдензейн Н. Ф.* Указ. соч. Т. 1. Вып. 2, гл. 5: Скоморошье дело на Руси; *Хорошкевич А. Л.* Ремесло Пскова по немецко-русскому словарю начала XVII века. С. 213; *Шептаев А. С.* Русское скоморошество в XVII веке.

На посаде Нижнего Новгорода по переписи 1621—1622 гг. проживало около 10 скоморохов[75]. Скоморохи относились к непривилегированным слоям мещан. Об этом свидетельствуют отражающие бытовые реалии городской жизни пословицы:

Скоморох с Пресни наигрывает песни;
Скоморох голос на гудке настроит, а житья своего не устроит;
Боярин шуту рад, да с ним не ходит в ряд[76].

Исследователи отмечают популярность скоморохов в общественном быте горожан XVII в.[77] Еще в начале XIX в. в народных гуляниях горожан принимали участие приходившие из деревни скоморохи[78]. Как отмечает А. М. Панченко, репрессии первой половины—середины XVII в. в отношении скоморохов признак не силы, а слабости церкви, которая не могла противостоять языческим обрядам мещанского населения[79] По мнению А. А. Белкина, творчество скоморохов являлось «промежуточным звеном между фольклором и профессиональным искусством»[80]. Скоморохи принимали активное участие не только в народных гуляниях, но и в семейных праздниках горожан: «А скоморохи на свадьбах (!) со всякими бесовскими играми»[81]. Более того, можно говорить об определенной адаптации творчества скоморохов официальной праздничной культурой. В репертуаре скоморохов XVII в. были не только народные песни, но и «серьезные» исторические произведения политического содержания[82]. Городские скоморохи являлись обязательными участниками публичной церковной постановки «пещное действо», церемонии Крещения Господня. В дни святок с разрешения патриарха и епископов (!) скоморохи в красной одежде и красном деревянном колпаке («турик») с намазанной медом бородой бегали по улицам городов, обжигая горожан примитивным фейерверком. Кто не хотел «зажечься», по традиции платил штраф («копейку»). Интересно, что изготовленный из «плауна» («плакун-травы») фейерверк отгонял, по поверьям, нечистую силу, «заставлял плакать (!) нечистых духов»[83]. Народ верил в то, что потусторонний мир персонифицировался в скоморохах. При этом игровая форма ряженья соединялась с набором магических функций[84].

Власти приглашали скоморохов для участия в организации досуга иностранных посольств[85]. В этом случае скоморохи временно получа-

---

[75] Писцовая книга Нижнего Новгорода 1621—1622 гг. (см.: РИБ. Т 17).
[76] Пословицы русского народа. Т. 2. С. 182, 264—265, 300.
[77] *Рабинович М. Г* Указ. соч. С. 124.
[78] *Божерянов И. Н.* Как праздновал и празднует народ русский Рождество Христово, Новый год, Крещение и Масленицу. С. 83.
[79] *Панченко А. М.* Указ. соч. С. 107.
[80] *Белкин А. А.* Указ. соч. С. 164.
[81] АИ. Т 4, № 35. С. 124.
[82] См.: *Панченко А. М.* Указ. соч. С. 61—62.
[83] *Чулков М.* Абевега русских суеверий. С. 267
[84] *Ивлева Л. М.* Ряженье в русской народной культуре. С. 35.
[85] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 19; *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 96.



Скоморохи у послов. Рисунок А. Олеария
(по: *Олеарий А.* Указ. соч.)

ли из казны «богатые одежды». В 1633 г. в городе Ладога к немецкому посольству «явились два русских [скомороха] с лютнею и скрипкой, чтобы позабавить господ. Они пели и играли по велению (!) Государя Михаила Федоровича, заметив, что нам это понравилось, они сюда прибавили еще увеселения танцами»[86]. Во время приемов в домах московского дворянства играли «так называемые шуты, которые тешат русских плясками, прыгая, как скоморохи, а потом поют песни такие срамные и бесстыдные, что уши вянут»[87]. Подобная практика сохранялась до начала XVIII в. Так, немецкие послы выучили через скоморохов русские народные песни («Стопочки по столику», «По бору ходила»)[88]. Участие скоморохов в народных праздниках и официальных церемониях горожан придавало национальный колорит праздничной культуре русского города XVII в.

---

[86] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 19.
[87] *Маскевич С.* Записки. С. 61.
[88] Дневник Берхгольца. Ч. I. С. 179.

В XVII в. продолжается процесс включения элементов крестьянской обрядности в официальные праздники горожан. Ряд драматических постановок в сценарии ОПЦ XVII в. («пещное действо», «шествие на осляти», «вербное шествие», «Иордань») создавались горожанами в традициях народного искусства. В постановке ОПЦ используется атрибутика народных обрядов («ряженье»). Например, специально обученная для «шествия на осляти» лошадь имела бутафорские уши и попону. Свидетельством театрализации служат скоморошьи одежды («личины») исполнителей публичного «пещного действа», а также костюмы херувимов в процессии Вербного Воскресенья. В торжественной встрече польского посольства в 1678 г. участвовал так называемый «ангельский легион», участники которого (русские горожане) изображали архангелов в красных одеждах с искусно расписанными крыльями. Куклу ангела для постановки «пещного действа» в городах России изготовляли ремесленники-«иконники». В традициях русского лубка оформлялось «вербное дерево», терема на Иордани. Обращает на себя внимание доминирование в праздничном пространстве официальных торжеств XVII в. красного цвета (декорации, хоругви, обивка сцены, полотна сукна на пути шествий, элементы одежды).

Ряд элементов ОПЦ имели как зрелищные, так и магические функции, отражали этническую психологию русского народа. Важнейшее значение в сценарии ОПЦ сохраняла народная система этикета. Во время торжественных въездов монарха в столицу и города, а также в дни рождения царя ему от горожан и войска подносили «хлеб-соль»[89] Иноэтнические наблюдатели рассматривали этот обряд как типичный для России «знак гостеприимства», заключавший, по мнению русских, «много таинственного». Как и в крестьянской обрядности, обычай «хлеб-соль» был распространен в общественном быте горожан[90]. Традиция взаимного угощения «хлебом-солью» («перепечи») была частью рождественских обрядов русских горожан[91] На Пасху в семьях горожан и крестьян пекли своеобразный домашний артус («пасху и кулич»), олицетворявший праздничную службу. В Санкт-Петербурге с XVIII в. существует Троицкая церковь, построенная в форме «пасхи и кулича», известная среди простых горожан как церковь «Кулич и Пасха».

Как мы уже указывали, жители городов Восточной Белоруссии, зная о включении восточнославянского обряда «хлеб-соль» в ОПЦ России, использовали его в торжественных встречах русских войск. Так, в 1654 г. «дубровенские (жители Дубровны. — *А. К.*) литовские люди с благочестивыми священниками с образами, а шляхта и мещане всяких чинов встречали [русских] бояр и воевод за городом с хлебом»[92]. Во время ОПЦ городов России XVII в. специальный отряд стрельцов выметал впереди торжественного шествия дорогу («честь

[89] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 148; Сказание Адольфа Лизека. С. 370;
[90] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 148.
[91] *Костомаров Н. И.* Указ. соч. С. 244.
[92] *Ткачоў М. А.* Замкі і людзі. С. 90—95.

чистили»)[93]. Символика выметания пути хорошо известна крестьянской обрядности. Например, в Орловской губернии «сват прометал дорогу веником от дверей до невесты и проводил по ней жениха»[94]. Рецепции использования данного типа народной формы этикета присутствуют в творчестве Корнея Чуковского (поэма «Тараканище»):

Ослы ему славу по нотам поют,
Козлы бородою дорогу метут (!).
Бараны, бараны стучат в барабаны.

Есть сведения, что в ходе ОПЦ русские трубачи исполняли народные мелодии, «трубили, по своему обычаю, что-то веселое»[95]. Составной частью ОПЦ русских горожан в XVII в. становится оружейный и пушечный салют, а также фейерверк. Согласно русской народной пословице, записанной в XVII в., «стрельба любит похвальбу». Салюты и фейерверки, имеющие зрелищное значение, использовались в ОПЦ, кроме того, в обрядовых целях. На Пасху русские горожане «стреляют рано утром из оружия, что в обычное время запрещено»[96]. На Масленицу в столице с участием царя устраивались «летающие потешные огни»[97] По народным поверьям, стрельба, салют (как и всякий шум, стук) отгоняли злые силы и тем самым способствовали изобилию[98]. В обрядности терских казаков («батяков»), переселившихся на Урал в XVII в., существовал обычай оружейной стрельбы на Масленицу, отгонявший, по мнению народа, злые силы[99] Шествие ряженых на Семик в русской деревне заканчивалось оружейным салютом. В целях оберега крестьяне в поле «делали несколько выстрелов из ружей»[100]. В церковно-гражданских церемониях Крещения Господня крестьяне использовали оружейный салют до конца XIX в.

В соответствии с этнической ментальностью горожане XVII в. не верили в импровизированные тексты приветствия, популярные в западноевропейской культуре аллегории, сравнения и метафоры. Об этом свидетельствуют пословицы, записанные в городах XVII в..

Римская лесть — мнимая честь;
Хвастливе говорить — не велике промысел[101]

В православном сознании соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию с его «еретической» спекуляцией мысли.

---

[93] ПСЗ РИ. Т. I, № 171. С. 373; *Олеарий А.* Указ. соч. С. 53—54; Сказание Адольфа Лизека. С. 363; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 161.

[94] *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. С. 149.

[95] *Олеарий А.* Указ. соч. С. 46; *Таннер Б.* Указ. соч. С. 42—48.

[96] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 173.

[97] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 89.

[98] *Чулков М.* Указ. соч. С. 276.

[99] *Белецкая Е. М., Великая Н. Н., Виноградов В. Б.* Календарная обрядность терских аков.

[100] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 461.

[101] Пословицы русского народа. Т. 2. С. 197.

Положение усиливалось представлениями крестьянской культуры. По народным воззрениям, похвала приводила к серьезному психологическому изъяну личности («сглазу»):

— Хвала — первая порча (!);
— Похуля — опозоришь, похваля — опризоришь (сглазишь. — *А. К.*);
— В очи хвала, что по заочью хула [102].

Взаимодействие указанных причин объясняет формализованный текст декламаций большинства официальных церемоний допетровской эпохи.

Обрядовая сторона фольклорной культуры оказывала значительное воздействие на праздничный быт горожан. Так, обязательным элементом одежды всех сословий был пояс. Сохранилась северно-русская бранная поговорка «безпоясной татарин». Англичанин Коллинз, проживавший в 1659—1666 гг. в Москве, писал, что русские всегда подпоясываются кушаком, поскольку считают, что пояс придает человеку силу. У восточных славян пояс служил оберегом от нечистой силы. Не случайно пояс или ремень был обязательным элементом праздничной одежды белорусских мещан XVII в. Русские крестьяне считали грехом быть без пояса, особенно на молитве в церкви [103]. По народному обычаю, праздничных гостей встречали у ворот [104]. В свою очередь, у городских ворот проходили ОПЦ торжественной встречи горожанами XVII в. царя, воеводы, иностранного посольства.

Ряд элементов аграрно-магической обрядности органично входил в структуру государственных торжеств. Согласно народной примете, «если во время коронации („венчания на царство“) лес одевается листом, то правление будет благополучным. Если лес роняет листву, не будет изобилия» [105] Интересно, что большинство коронаций в России XVII в. проходило в конце весны—начале лета. Рубежные функции в аграрно-календарной обрядности русского народа выполнял праздник Новолетия, что отражено и в народных пословицах:

— В Семен день (Новолетие. — *А. К.*) севалки с плеч;
— Семена день, семена долой; грех хлеб сеять;
— Семен лето провожает;
— На Семен-день семена выплывают из колосьев;
— С Семена дня обзаводятся новым огнем [106].

Свидетельством «открытого характера» городских праздников является использование в праздниках России XVII в. традиционных занятий народов Севера. В Москве и Архангельске ненцы устраивали катания горожан на оленьих упряжках [107] В процессе взаимодействия

---

[102] Там же.
[103] Подробнее см.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 249—251
[104] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 80.
[105] *Чулков М.* Абевега русских суеверий. С. 226.
[106] Пословицы русского народа. Т. 2. С. 318.
[107] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 116; *Давыдов А.* Праздники старого города. С. 214.

народной культуры с православно-государственным календарем формируется этническая специфика русской народной религии[108]. Многие обряды и представления горожан, связанные с церковно-гражданскими церемониями, выполняли аграрно-магические функции, отражали этническую психологию русского народа. Значительный след магической обрядности несла церемония очистительного омовения скоморохов в финале праздника Крещения Господня, проходившая в присутствии светской и духовной власти, масс горожан, иностранных послов (в Москве). Народная традиция связывала период от Рождества Христова до Крещения Господня с безбожным временем, когда «Бог на радости, что родился сын, выпускает чертей погулять». Интересно, что в XVII в. от Рождества до Крещения иностранным посольствам не разрешался въезд в Московию, так как «русские веселятся, пьянствуют и не хотят, чтобы в этом им мешали»[109] Мощное символическое содержание праздника Крещение Господне как в официальной, так и в народной культуре вызвало значительное распространение связанных с праздничной церемонией магических обрядов и суеверий. Так, обычай обязательного купания в проруби Иордани всех ряженых на святки существовал в русской деревне до конца XIX в.[110]

Согласно другой традиции, «на Иордани купали тех, кто о святках родился». Аналогичный характер «очищения» имела практика купания в городах России XVII в. в проруби Иордани всех родившихся на святки (в «бесовское» время) младенцев. По окончании официальных торжеств «женщины брали своих детей от груди и опускали нагих в прорубь»[111]. Этот обычай существовал в городах России, несмотря на запрет Петра I (17.04.1721), до конца XVIII в. Еще Казанова писал об удивившем его купании в столичном Санкт-Петербурге (!) в проруби Иордани (6 января 1765 г.) родившихся на святки младенцев[112] Современные православные исследователи скромно умалчивают об отмеченном нами языческом по происхождению купании (или поении) в Иордани лошадей[113]. Как мы указывали, данный обряд в XVII в. фиксируется в городах России. Сохранилась зарисовка на эту тему Иоганна Корба[114]. В городе и деревне обряд поения (купания) лошадей существовал, несмотря на запреты духовенства, до конца XIX в. На возражения священников приезжавшие к Иордани на лошадях крестьяне обычно отвечали:

> Да как же, и в церкви на иконе написан Егорий на белом коне, в реку, конечно, лошадь не загонишь (!), потому что вода очень студеная, так пусть хоть по льду пройдется и освятится малость[115].

---

[108] См.: *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия. С. 91 100.
[109] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 60, 66.
[110] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 320—336.
[111] Посольство Конрада фан Кленка. С. 379.
[112] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 61.
[113] См.: *Иоанн* (*Маслов*). Обрядовая сторона праздника Крещение Господне в Древней Руси. С. 75—77.
[114] *Корб И.* Указ. соч. С. 129; *Флетчер. Д.* Указ. соч. С. 163; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 83.
[115] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 338.

С церемонией Крещения связан ряд народных примет и суеверий. Например: «Коли на воду пойдут, да будет туман, хлеба будет много»; «Когда прорубь полна воды, разлив будет большой» [116]. Согласно поверьям, «в богоявленскую ночь, перед утренней [службой], небо открывается», поэтому если во время церковно-гражданской церемонии Крещения «открытому небу помолишься, то сбудется». Особое значение придавалось воде из проруби Иордани. Как подчеркивалось, русские горожане по окончании праздничной церемонии запасались «богоявленской водой», организована была ее продажа. Вечером, при свечах, водой окроплялась скотина, «помогала» святая вода и при болезнях. «Давка за воду» наблюдалась в русской деревне до конца XIX в.[117] Символическое значение в народной культуре имели свечи Крещенской процессии. По окончании церемонии горожане тушили в воде Иордани собственные свечи, собирая как целебное средство застывший воск. Освященной на Крещение свечой зажигали свечи на русских свадьбах [118]. Ряд народных примет сопровождал праздничный день Крещения Господня. Среди них такие как: «Если на Богоявление снег хлопьями — к урожаю, ясный день — к неурожаю»; «В Крещенье на полдень синие облака — к урожаю»; «Звездная ночь на Богоявление — урожай на горох и ягоды»; «Коли в Крещенье собаки много лают, будет много зверя и дичи»; «На Богоявление день теплый — хлеб будет темный (то есть густой. — *А. К.*). Простые люди собирали крещенский снег для отбеливания холстов, а также как целительное средство народной медицины [119] По поверьям, этот снег отгонял «тоску и огненного змия» от молодых женщин [120]. Канун праздника Крещения считался временем наибольшего могущества бесовской силы. В этот вечер горожане «кликали пугу», то есть пугали прохожих. В XVII в. этот обычай существовал как в провинции, так и в столице [121]. Для оберега от нечистой силы горожане на косяках домов рисовали мелом кресты или прибивали крестики, сделанные из лучины. В исповедных вопросах XVII в. спрашивали:

> Не делал ли еси в навечерие святого Богоявления лучиновых крестов и не натыкал ли еси в храмех своих по углам и в хлев и по трех днех не жигал ли еси их на огни [122].

В деревне традиция ставить «на крещенский сочельник меловые кресты» сохранялась до конца XIX в.[123]

Народно-обрядовая сторона занимала важное место в церемонии Вербного Воскресенья. Заготовка вербного дерева имела символиче-

---

[116] Пословицы русского народа. Т 2. С. 302—303.
[117] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 335—338.
[118] *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. С. 159.
[119] Пословицы русского народа. Т 2. С. 302.
[120] *Иоанн* (*Маслов*). Указ. соч. С. 77.
[121] *Костомаров Н. И.* Указ. соч. С. 245.
[122] *Иоанн* (*Маслов*). Указ. соч. С. 75.
[123] Пословицы русского народа. С. 303.

ское значение: «за вербой лазил сам святой Лазарь» [124]. В центрах России церковные иерархи обходили с процессией горожан и вербным деревом весь город, говоря у каждых из ворот молитвы городу и кропя стены святой водой [125] В Москве XVII в. большой крестный ход с вербным деревом «обходил Красную стену Кремля, благословляя ее, а также вокруг Белой и Земляной стены» [126]. Данное обрядовое действие выполняло функции оберега, защищая городское пространство от различных ненастий, эпидемий и пожаров. Отметим, что в крестьянской обрядности верба имела значение защитника дома (!) и хозяйства [127] В целях защиты деревни от пожаров русские крестьяне на праздник с вербой и храмовой иконой «Вход Господень в Иерусалим» обходили крестным ходом «кругом села для охраны его от всяких несчастий и пожаров», повторяя сценарий городского праздника XVII в.[128] Праздничная вербная ветвь хранилась в русском доме за иконами (!) и употреблялась как магическое лекарственное средство [129] В праздничный день крестьяне освященной в церкви вербой били себя, а затем скотину со словами: «Хлещи, хлещи верба. Ань скотинка резвей была» [130]. Вербой били также детей: «Верба хлест, бьет до слез»; «Верба бела бьет за дела». По народному обычаю, в первый день выгона на пашню скот подгоняли исключительно вербной веткой [131]. Аналогичные обычаи существовали у белорусов, ветками вербы били себя, детей и скот, вербу вешали на пчелиные улья. С праздником связаны народные приметы. Согласно народному месяцеслову, «если Вербная неделя ветреная, с утренниками, то яри хорошие будут»; «плотва в реке трется на Вербное Воскресенье, в первый день» [132]. Признание особой целебной силы вербы обеспечило ей огромную популярность в народной медицине. Почки вербы подкладывали в пищу, лечили домашний скот, клали в воду, в которой купали больного ребенка, советовали глотать бесплодным женщинам, после чего к ним якобы возвращались детородные функции (!) [133] Популярность вербы в народной медицине объясняет практику массовой раздачи веток в городах XVII в.

Иноэтнические наблюдатели подчеркивали удивлявший их в городах XVII в. непрерывный колокольный звон на Пасху. Ян Рейтенфельс сообщал, что в дни Пасхи русские горожане по обычаю «звонили в колокола, не переставая» [134]. От колокольного звона «гудело в

---

[124] Пословицы русского народа. С. 324.

[125] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 2. С. 163.

[126] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 167.

[127] *Топорков А.* Православные праздники. С. 11.

[128] Пословицы русского народа. С. 345.

[129] *Забылин М.* Указ. соч. С. 48—49.

[130] *Н-лов Н. Н.* Обычаи и поверья на Вербное Воскресенье. С. 128.

[131] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 383.

[132] Пословицы русского народа. С. 324.

[133] *Каминский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. С. 454—456.

[134] *Рейтенфельс Я.* Указ. соч. С. 173.

ушах»[135]. В колокола церквей на Пасху разрешалось звонить всем желающим[136]. Уникальный обычай напрямую связан с особенностями этнической ментальности русского народа. Согласно поверьям, «на Паску спускаецца Исус на Землю»[137] По русским представлениям, пасхальный звон призван был утешить души умерших родственников[138] Следовательно, на Пасху все горожане получали возможность ударить в колокола и тем самым, обратившись непосредственно к Господу, лично утешить своих родных.

Воздействие на сценарий ОПЦ элементов народной обрядности создавало этническую специфику городского праздника XVII в. С другой стороны, праздничная обрядность и предметы православной церкви после известной модификации стали частью этнической культуры русского народа. В ходе сложного взаимодействия праздничной культуры горожан и народной культуры официальные церемонии активно использовали элементы крестьянской обрядности, народно-обрядовая культура воспринимала атрибутику городских торжеств. К XVII в. относятся народные шествия, пародирующие сценарий ОПЦ. В 1666 г. в Твери на Масленицу состоялось шествие «царей» с комическими знаками отличия (снижения): носилки — вместо чертожного места; лукошки — имитация барабанов; «платьишко на шесте» — имитация знамени. Власти оценили организацию шествия как «самозванство» (!). «Царям» отсекли по два пальца правой руки, били нещадно и сослали с семьями в Сибирь[139] В Вязьме на святки в XVII в. низшие клирики организовали «игрища разные и мерзкие, на коих святых нарицают, и хари делают, и архимандрита и келаря и старцев нарицают»[140]. В ряде обрядов русские крестьяне, имитируя барабан, сгибали из лубка лукошко и били в него, как в барабан[141]. Сохранились пословицы, записанные в XVII в.: «Звонок бубен за горами, а к нам придет что лукошко»; «Славен бубен за горами, а к нам придет что лукошко»[142]. Среди донских казаков существовал обычай «ходить со знаменем» на Масленицу, когда выбранный «ватажный атаман» обходил со знаменем дома станичников, принимая от них угощения[143] Престиж официальных церемоний XVII в. определялся количеством участников (длиной процессии). По аналогии крестьяне считали, что чем длиннее святочный «поезд» ряженых, тем лучше[144]. Современные рудименты подобного обычая сохранились в городах России в свадебном кортеже автомобилей.

---

[135] *Маскевич С.* Записки. С. 74.

[136] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 151; *Забылин М* Указ. соч. С. 51.

[137] *Лутовинова И. С.* Праздник Пасхи на Псковщине и названия обрядовых кушаний, связанных с ним. С. 93.

[138] *Костомаров В. П.* Указ. соч. С. 167.

[139] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья. С. 164.

[140] *Даркевич В. П.* Там же. С. 167.

[141] *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. С. 441.

[142] Пословицы и поговорки из сборников XVII—начала XVIII в. С. 370, 390.

[143] Народы России. С. 174.

[144] *Божерянов И. Н.* Указ. соч. С. 33.

В фольклоре отражена непосредственная реакция народа на организацию ОПЦ XVII в. Среди них: «Упал дед с печи, не видаючи встречи» — пословица псковского происхождения, подтверждающая интенсивный характер торжественных встреч в этом городе [145]; «Дороже Каменного моста» — исторический фразеологизм, связанный со строительством крупнейшего в Москве каменного моста, ставшего в последнее десятилетие XVII в. центром ОПЦ столицы [146]; «Почетно, да уши мерзнут» — народная пословица, связанная с традицией обязательного участия горожан в крещенских парадах с непокрытой головой [147] В исторической песне «Михаил Скопин» сохранилось описание ОПЦ начала XVII в.:

А кому будет божья помочь,
Скопину — князю Михайлу Васильевичу.
Он очистил царство Московское
И велико государство Российское.
На великих тех на радостях
Служили обедни с молебнами
И кругом города ходили (!) в каменной Москве,
Отслуживши обедни с молебнами
И всю литоргию великую.
На великих на радостях пир пошел,
А пир пошел и великий стол [148].

Особый характер, как и в Белоруссии, приобретают в городских условиях рождественские обряды. Вследствие христианизации участниками действий становятся священники православной церкви. В Москве XVII столетия на Рождество Христово протопопы и певчие дьяки ходили славить Христа (!) к царю «в самый праздник после вечери», получая взамен вознаграждение. Затем группа «славников» посещала патриарха. И здесь «деньги были по-прежнему, государево жалованье подносил сам патриарх» [149] В воеводских центрах священники посещали с рождественским пением воеводу, епископа и при необходимости иностранное посольство. Так, в Новгороде на Рождество 1665 г. местные священники пришли «почтить посла (голландца-протестанта! — *А. К.*) своим обычным рождественским пением, к концу пожелали царю (Алексею Михайловичу Романову. — *А. К.*), царевичу и царице, называя их по имени, счастливого года и долгой жизни, того же пожелали затем и слушателям» [150]. С 1649 г ...цари Московские завели обычай посещать знатнейших своих друзей, как иностранцев, так и русских господ, живших в Москве и в Немецкой слободе, незадолго до праздника Крещения. При посещении [хозяева] обязаны были угощать гостей, что называется славить» [151]. Петр I хо-

[145] Пословицы и поговорки из сборников XVII—начала XVIII в. С. 393.
[146] Пословицы русского народа. Т 2. С. 37.
[147] Пословицы русского народа. Т 2. С. 190.
[148] Исторические песни. Баллады. С. 260—261.
[149] См., напр.: ДАИ. Т 3. С. 138.
[150] *Витсен Н.* Указ. соч. С. 73.
[151] *Бруин К., де.* Путешествие через Московию де Бруина. С. 38.

дил славить бояр в сопровождении хора певчих и ряженых. Официальный характер подчеркивался обязательностью участия придворных. Так, в 1687 г. «Григорий Камынин был бит за то, что был написан в славленье да не ездил» [152]

Обычай славлений сохранялся в городской и крестьянской среде России до конца XIX в. Русские крестьяне на Рождество ходили по домам односельчан славить Христа, исполняя песни с ярким изображением знатности хозяина, богатства его дома и хозяйства [153]. Традиция рождественских славлений существовала в среде рабочих Ярославля [154]. В Тульской губернии в XIX в. сохранялся обычай славить детей накануне Нового года. Взрослые мужчины за деньги и угощение ходили славить маленьких мальчиков до 4 лет: «Ой баусень! Под яблонкой. У батюшки есть сыночек (имя) Государь» [155]. Обращает внимание «высокая» форма обращений, стилистически совпадающая с обрядовой практикой горожан XVII в.

В городах России XVII в. существовала традиция праздничного обхода горожан на Пасху. В Москве «на святой неделе» русские священники за вознаграждение ходили славить «великих государей пресветлые очи, говоря про них орации» [156]. По обычаю на 2-й и 3-й дни Пасхи священники обходили семьи своего прихода «славя Христа». За ними следовали с иконой или крестом служки-«богоносцы». Согласно порядку, священники обязательно обходили все дома прихожан, получая взамен угощение и питье [157] Как ироничная реакция горожан на подобные действия сохранилась народная пословица: «Служат соборно, а едят подворно». В крестьянской культуре данный обычай существовал до конца XIX в.[158] В практике праздничных обходов можно раскрыть замечательный компромисс между официальной и народной культурой. На святки («безбожное время») дома горожан посещали скоморохи, в русской деревне ряженые обходили все дома крестьян [159] В то же время на Пасху, христианский «праздник праздников», дома горожан посещали священники русской православной церкви.

Система церковно-гражданских церемоний была реформирована на рубеже XVII—XVIII вв. Вследствие этого сведения по распространению атрибутики городского праздника XVII в. в народной среде достаточно фрагментарны. До конца XIX в. в городской и сельской среде России существовал обычай публичного выхода на воду на праздник Крещения Господня, продолжавший традиции церковно-гражданских церемоний Крещения в городах XVII в. К началу церемоний опытный мастер под руководством церковного старосты начинал «строить

---

[152] Деяния Петра. Т. 2. С. 8.

[153] *Куликовский Г И.* Беседные складчины и ссыпчины Обонежья. С. 106.

[154] *Снегирев И. М.* Указ. соч. Вып. 2. С. 133.

[155] *Успенский М. И.* Обычай славить детей накануне Нового года.

[156] ДАИ. Т 11. № 90. С. 247

[157] См.: *Майерберг А.* Указ. соч. С. 45; *Витсен Н.* Указ. соч. С. 153.

[158] *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. С. 102.

[159] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 327—328.

Иордань», выпиливая изо льда крест с голубем, аналой с книгой. Началом церемонии служил колокольный звон. Праздник проходил в присутствии масс народа, сопровождался оружейным салютом, купанием ряженых на святки. По окончании проходила «давка за воду» и за якобы овладевшие целебной силой деревянные «колышки» — крепление сцены. М. Г. Рабинович отмечает тенденцию исчезновения магической стороны обряда в городах XIX в. Так, в Казани в 1875 г. еще существовал обычай купания в «Гордани» русского населения, но «окуналось только человек пять»[160].

Церковно-гражданский праздник Вербного Воскресенья с «шествием на осляти» и процессией вербного дерева практически исчез в городах России в начале XVIII в. в связи с ликвидацией института патриаршества и формированием абсолютизма. Однако до начала XIX в. в Москве, у лобного места (центра ОПЦ в XVII в.!) для детей продавали на праздник небольшие вербные деревца, украшенные «вербушками» (искусственными цветами) и фигурками херувимов[161]. В крестьянской культуре известны искусно украшенные «вербушки» (шелковые, бумажные цветы). Некоторые из них выставлены в экспозиции РЭМ Санкт-Петербурга. Сохранились эпизодические сведения о включении в состав церковного праздника Вербного Воскресенья, шествия с вербным деревом. Так, в слободке Котельва Ахтырского уезда в начале XIX в. ежегодно на праздник «вербное дерево носилось народом вместе с духовенством из Троицкой в Преображенскую церковь»[162]. Сценарий XVII в. сохранялся в праздновании Вербного Воскресенья русскими горожанами Саранска. По традиции существовал этап предварительной подготовки вербного дерева. Церковный сторож заготавливал вербное дерево, украшая его:

> По первому удару колокола все прихожане спешили в церковь — Христа встречать. Некоторые из детей несли в крестном ходе свои вербушки, украшенные разными звездочками из синей и красной [чайной] бумаги и картинками от гадательных конфет[163].

В целом культура традиционного русского города являлась полосой активного взаимодействия официальной и народной культуры. Взаимопритяжение официальной и народной сферы культуры — центральный момент в понимании специфики и структуры праздничной жизни русских горожан. Официальные церемонии горожан XVII в., включавшие в свой состав элементы крестьянских обрядов, демонстрировали глубокую связь народной культуры города и деревни. Города России являлись активными участниками развития этнической культуры русского народа. Данные урбаноэтнографии существенно уточняют некоторые моменты крестьянской обрядности. В отличие от кре-

---

[160] *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 336; *Рабинович М. Г* Указ. соч. С. 117—118.

[161] *Снегирев И. М.* Указ. соч. Вып. 2. С. 161.

[162] *Снегирев И. М.* Указ. соч. Вып. 2. С. 175.

[163] *Н-лов Н. Н.* Обычаи и поверья на Вербное Воскресенье. С. 128.

стьян, в этнической ментальности жителей городов более важную роль выполняли установки официальной (государственно-православной) идеологии. Специфика календарной обрядности горожан XVII в. состоит в том, что главную роль в ней играли не аграрные обряды, а общегородские и церковные церемонии.

4.3. ГОРОДСКОЙ ПРАЗДНИК ГЛАЗАМИ КРЕСТЬЯНИНА (ПО БЕЛОРУССКИМ МАТЕРИАЛАМ XVII В.)

Так смотрит, губы растворив немые
от изумленья дикий житель гор,
когда он в город попадет впервые [164].

В цитируемых строках Данте, по мнению исследователя средневекового городского фольклора А. В. Чернышова, зафиксировано характерное для эпохи феодализма «изумление» сельского жителя, впервые попадающего в город [165]. Неизменное высокомерие по отношению к сельской округе — важная черта менталитета горожан Европы XV—XVIII вв. Не были исключением в этом плане города Белоруссии. В Статут ВКЛ 1588 г. была включена специальная правовая норма, ограждавшая сельское население от произвола горожан: «Мещане не должны крестьян на рынке грабить»! [166]

Как подчеркивал К. Маркс, «противоположность между городом и деревней начинается вместе с переходом от варварства к цивилизации и проходит через всю историю вплоть до нашего времени» [167] Одной из составляющих этого процесса было разделение сфер быта и культуры города и деревни. Данный тезис находит свое отражение в текстах белорусских интермедий середины—второй половины XVII в. в виде характерного изумления-непонимания персонажем-крестьянином декораций, сценария и целей городского праздника. Так, в «комедии об Якубе и Иосифе», поставленной в Гродно в 1651 г., сценарий пролога построен на непонимании крестьянином («Иваном») цели театральной постановки. Согласно тексту, крестьянин задает по-белорусски вопрос: «Панове, что тут будет, может, свадьба?» На что горожанин (костельный сторож) по-польски отвечает: «Если хочешь знать ответ, скажи» [168]. Диалог можно квалифицировать как реализацию популярного в театральном искусстве барокко приема столкновения «некоммуникабельных персонажей». Можно говорить о воздействии на авто-

---

[164] *Данте А.* Божественная комедия. Гл. 26. Ст. 67—69.

[165] *Чернышев А. В.* Средневековый городской фольклор и социальная структура средневекового города. С. 36.

[166] Статут ВКЛ 1588 года. Разд. 3, ст. 37.

[167] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Т. 3. С. 49—50.

[168] Цит. по: Хрыстаматыя старажытнай беларускай літаратуры. С. 230.

ров (студентов-белорусов) литературы гротеска, имеющей ярко выраженные народные корни. В любом случае, подобная сценическая ситуация моделировала реальную действительность. Подчеркнем, что «крестьянин», став свидетелем незнакомого зрелища, атрибутирует его именно как «свадьбу» — праздничный обряд, одинаково знакомый и городу и деревне.

Постановка интермедий разрушала первоначальную иерархию официального праздника, актеры выходили в толпу, превращая таким образом театральную постановку в народное площадное зрелище с участием городских ремесленников, купцов, прибывших в город крестьян. Ведущими персонажами интермедий выступают носители двух культур: культуры широких слоев горожан и традиционной крестьянской культуры. Основными персонажами становятся «горожанин» (студент, ремесленник, купец) и «крестьянин». По этому поводу А. И. Мальдис заметил, что хотя два персонажа формально говорят на одном языке (белорусском), в действительности происходит разговор людей на языках двух культур[169] Более ярко аналогичные мотивы отражены в сохранившемся тексте интермедии из популярной в XVII в. «Духовной комедии о Св. Борисе и Глебе», постановки которой во второй половине века осуществлялись на площадях Орши, Полоцка, Витебска, Новогрудка[170]. В белорусском диалоге городского ремесленника и крестьянина разговор происходит тем не менее на языках различной культурной ориентации. В сценическом плане интермедия построена на объяснении крестьянину предметов материальной культуры горожан, смысла и целей городского праздника. Процитируем фрагмент:

Горожанин: Эй, хаме, что толкаешься, встань среди мужиков, не знаешь, что тут будет комедия? А бывал ли ты, мужичонка, в Полоцке когда-нибудь?
Крестьянин: Первый раз приволокся, мой пане.
Горожанин: Тогда послушай меня, что тут дальше будет. Посмотришь, как разные люди ходить будут [171]

Мещанин пытается объяснить крестьянину смысл предметов городской материальной культуры, причем крестьянин обыгрывает незнакомые «высокие» понятия и переводит их в образы народной аграрной культуры:

Горожанин: Видишь, вся сцена материалом («шапранцом») везде обита.
Крестьянин: Ха, хорошо, когда шваброй («шубравцом») злодея бьют.
Горожанин: Почувствуй, как сцена приятно пахнет корицей.

Особый эффект вызывает у крестьянина обязательный атрибут постановок — орган:

---

[169] *Мальдзіс А. І.* Указ. соч. С. 176.

[170] Народны тэатр. С. 504.

[171] Здесь и далее тексты интермедий, в переводе со старобелорусского, цит. по: Киевская старина. С. 33—36.

Горожанин: Эй, дурень, иди еще сюда, вот видишь орга́ны.
Крестьянин: Что, пане, да еще пары неораны. А что это за сундук, как будто открытый (на орган)? Может отсюда, деньги вытащить можно?
Горожанин: В середине, дурень, найдешь только меха.
Крестьянин (нажав на клавиши органа): Держи пане, там что-то удирает.
Горожанин: Не трогай, если надавишь, то все заиграют, не заметишь, как сундук (орган) рыком заревет.

Как видим, горожанин при объяснении вынужден перейти на «язык» крестьянина. Далее внимание крестьянина переходит на собравшихся зрителей. В этом фрагменте также демонстрируется непонимание крестьянином материала и покроя шелковой одежды богатых горожан и шляхты. В то время как праздничная одежда сельского населения до середины XIX в. остается в целом в традиционных формах, система праздничной одежды горожан Белоруссии эволюционирует. С конца XVI в. в городах Белоруссии резко возрастает поток импортных товаров личного обихода: «кольнские хустки» (немецкие платки из Кельна), «люнские однорядки» (верхняя одежда из Лиона), венгерские контуши. Европейские вина, пиво, одежда, восточные пряности становятся важной частью международной торговли белорусских городов. Данные явления катализируют процесс разделения быта и культуры города и деревни, формируют стиль новой исторической эпохи [172]. Об этом красноречиво говорит памятник городского фольклора белорусов «Прамова Мялешки» (начало XVII в.). Произведение построено на сравнении нравов горожан первой половины XVI в. (времени правления Жигимонта Старого, который «немцев и ляхов как собак не любил, а Литву и Русь нашу миловал») и XVII в. По словам анонимного автора, в неудачах ВКЛ виновата европеизация общества, определенная как «немецкая и польская хитрость и искусство».

В качестве иллюстрации процитируем фрагмент:

> Гораздо лучше наши за его правление держались, хотя в таких дорогих свитках не ходили. Другие без штанов, как бернардинцы, гуляли, рубашка аж да костей, а шапки аж до самого пояса нашивали. Дай Бог снова такого времени дождаться. Я сам когда по самобытному наряжаюсь, то моя милость пани Мстиславская, жена моя, натешиться и наглядеться не может. Сейчас в сукне пестром ходят, денег без числа имеют и по-польски с нами все гораздо умеют говорить, наша кость, однако, собачьим мясом обросла и воняет. У ляха сукно хваленое, а службы с него никакой. Нарядившись, на высоких каблуках до девок ковыляет и разного чертополоха с немцами вытворяет, до нас литвинов влезши против права нашего. Торты разные корицей, миндалем роскошно украшают. А на моей памяти таких яств не бывало. Добрая была гуска с грибками, кряква с перчиком, печенка с луком иль с чесноком. Вина венгерского не употребляли, малмазию скромно пивали, медок, водку дюбали. Однако денег изрядно имели, замки сильные строили, войну славную крепче и лучше вели, чем теперь [173].

---

[172] *Мыльников А. С.* Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики. С. 56.

[173] Цит., в переводе со старобелорусского, по: *Ластоўскі В. Ю.* Кароткая гісторыя Беларусі. С. 66–67.

Исследователь материальной культуры белорусов Л. А. Молчанова отмечает в XVII в. большое разнообразие одежды горожан [174]. Для городского быта Белоруссии характерна мода. Интересно отметить, что даже городская беднота предпочитала красить местные ткани в импортные красители, чем использовать народный крестьянский костюм [175]. Как и в средневековье, в раннее новое время одежда служила средством точной социальной и этнической маркировки [176]. В Речи Посполитой, как и в России, государство определяло цвет и покрой верхней одежды различных групп горожан. Праздничной одеждой мещан XVII в. становится контуш (от венгерского «kontos»), введенный в шляхетскую моду в конце XVI в. Стефаном Баторием. Несмотря на неоднократные запреты сейма Речи Посполитой (1613, 1620, 1665), одежда богатых белорусских мещан в XVII в. практически не отличалась от одежды шляхты [177] Более того, актовые книги могилевского магистрата XVII в. содержат сведения о собственном гербовом творчестве купцов! Венгерский контуш становится традиционной праздничной одеждой цеховых ремесленников-белорусов второй половины XVII—начала XIX в., молодежь, дети и слуги не имели права носить контуш [178]. С точки зрения семантики, вышесказанное означало, что в массовом сознании крестьян XVII в. «панове шляхта» и «панове мещане» не имели принципиальных различий, что оказывало значительное воздействие на формирование стереотипа отношения крестьянской среды к городу. Интересно отметить, что в своей пропагандистской деятельности православный и униатский клир белорусских городов критиковал увлечение горожанок косметикой. Сохранился памятник народной городской литературы (витебского происхождения), содержащий критику модных горожанок [179] Подобные меры, по-видимому, связаны с отрицательной оценкой церковью употребления косметики и украшений как своеобразной имитации обряда «ряженья». Возможно, речь идет о народной трактовке образа грешницы, известного белорусской иконографии XVII—XVIII вв. Например, на иконе «Усекновение головы Иоанна Предтечи» дочь Ирода, Соломия, представлена в ярком костюме мещанки с накрашенными губами и многочисленной бижутерией [180]. Отражением вышесказанного служит реплика «крестьянина» в цитированном нами тексте относительно употреблявших косметику горожанок: «Паненка, вот тут муха кровь сосет твою или кровь с носу потекла? Чем ты тут намазалась? Ага, дай покой, так это ты накрасилась!»

---

[174] *Молчанова Л. А.* Материальная культура белорусов. С. 102.

[175] Этнаграфія беларусаў. С. 111.

[176] *Адоньева С. Б.* Костюм как реплика: анализ знаковой системы повседневной и праздничной одежды.

[177] *Марзалюк І.* Бюргеры й жабракі. С. 3.

[178] ИЮМ. Вып. 27. С. 32; *Маркс М.* Записки старика. С. 74.

[179] Казанне руске схизматичне (см.: Sielicki F Literatura bialoruska do konka XVIII wieku. S. 79).

[180] Іканапіс Беларусі. XV—XVIII ст. № 106.

Таким образом, подтверждается вывод о существенном разделении сфер быта и культуры города и деревни в раннее новое время. Для персонажа-носителя аграрной культуры характерно непонимание мотивов и целей городского праздника XVII в. («что тут будет, свадьба?»), окружавшей действие материальной культуры (сцена, декорации, геральдические, музыкальные эффекты, одежда горожан). Традиционность обрядовой стороны крестьянского праздника, одежды, народной кухни отличалась от той реальности, с которой сталкивался сельский житель в городе. Для крестьянского социума важность имело не праздничное действие само по себе, а его результат, практический смысл (обеспечение будущего урожая, сохранность скота, благополучие деревни), та смысловая нагрузка крестьянской обрядности, размытость которой лишала праздничные церемонии горожан всякого значения. В заключение отметим, что тема «противопоставления» крестьянского мира и городской культуры продолжает развиваться в народной литературе белорусов до конца XIX в.[181] в творчестве Франтишка Богушевича, Алеся Гаруна, Якуба Коласа.

[181] Тэатр. С. 27—29.

Заключение

На основании проделанной реконструкции официальной праздничной культуры городов России и Белоруссии XVII в., можно сделать следующие выводы.

Праздничная культура горожан феодальной эпохи является неотъемлемой частью этнической истории русских и белорусов. Система официальной праздничной обрядности русских и белорусских горожан XVII в. развивалась в виде отклика на важнейшие события в жизни города, церкви, страны. Искусство городского праздника представляло собой «открытую систему» взаимодействия традиций и новаций, официальной и крестьянской обрядности, элементов различных этнических культур. После модификации элементы других культур приобретали отчетливую этническую специфику.

Этнокультурная значимость официальной праздничной обрядности восточнославянского города слагается из трех ведущих компонентов:

1. Государственный — пропаганда правящей идеологии, демонстрация социальной стабильности, этноинтегрирующая функция;

2. Христианский — катехизация населения, передача праздничных традиций церкви;

3. Народный — связанный с феноменом народного христианства, языческими представлениями восточных славян.

Аграрно-магическая сторона праздника в городских условиях существенно ослабевает, специфика праздничной обрядности горожан XVII в. состоит в том, что ведущая роль в ней принадлежит не аграрным обрядам, а общегородским (светским и церковным) праздничным церемониям.

Включая в свой состав элементы традиционной крестьянской обрядности, городской праздник России и Белоруссии XVII в. демонстрирует глубокую связь праздничной культуры города и деревни. Этническая специфика ОПЦ обусловлена генетической связью праздничной обрядности русских и белорусских мещан с календарной обрядностью сельского населения эпохи феодализма.

Чрезвычайно важно, что, несмотря на остроту военно-политического противостояния Речи Посполитой и Русского государства, в XVII в. между горожанами России и Белоруссии сохранялись традиционные межкультурные контакты. Белорусы становятся активными участниками официальных церемоний европейского сценария в городах России середины—второй половины XVII в. Популярные в Рос-

сии церковно-гражданские церемонии Вербного Воскресенья заимствуются горожанами Могилева, православные мещане которого имели тесные связи с Москвой. Зная о включении в официальные церемонии городов России народного обряда «хлеб-соль», белорусские мещане сознательно используют его во время торжественных встреч русских войск. Ряд примеров можно продолжить.

Для восточнославянского города XVII в., в отличие от деревни, характерна исключительная интенсивность контактов «феодальных» и «нефеодальных» групп горожан, определенная нами полиэтничность и конфессиональность. В связи с этим одной из целей ОПЦ было снятие противоречий между группами городского населения различной этнокультурной ориентации. Отсюда светский, зрелищный характер большинства ОПЦ, их всеобщность.

Находясь в иных социокультурных условиях, русские и белорусские горожане XVII в. создали собственные модели праздничной культуры, отличные от окружавшей сельской округи. Искусство городского праздника русских и белорусов отражало широкие межэтнические контакты народов Восточной и Западной Европы, представляло синтез древнерусских, народных и общеевропейских традиций. Вместе с тем весь комплекс материальной и праздничной обрядности горожан не только выполнял эстетические функции, но и служил важнейшим средством этнической идентификации.

Без понимания феномена официальной праздничной культуры трудно осмыслить этнокультурные закономерности развития городов России и Белоруссии XVII в. Результаты урбаноэтнографии важны при изучении народной культуры восточнославянских народов. Исследование праздничного комплекса поможет углубленному пониманию роли культуры русского и белорусского народов в европейской цивилизации, а также пониманию сущности переходной от средневековья к новому времени эпохи.

Литература

Абецедарский Л. С. Белоруссия и Россия: очерки русско-белорусских связей второй половины XVI—XVII века. Минск, 1978.

Аввакум. Всем... ищущим правды // ПЛДР. XVII в. Кн. 1. М., 1988.

Аввакум. Послание царевне Ирине Михайловне // Там же.

Аввакум. Послание царю Федору Алексеевичу // Там же.

Аввакум. Феоктисту // Там же.

Авдеева К. А. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.

Аделунг Ф. Краткое литературное обозрение путешественников по России до 1700 г. и их сочинений. М., 1863.

Адоньева С. Б. Костюм как реплика: анализ знаковой системы повседневной и праздничной одежды // ЭО. 1994. № 1.

Адрианова-Перетц В. П. Русская демократическая сатира XVII в. М.; Л., 1954.

Акіншэвіч Л. Крывіцкае (беларускае) казацтва у XVII ст. // Спадчына. 1996. № 6. С. 15—32.

Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией, высочайше учрежденной для разбора и издания древних актов. Т. 6—37. Вильно, 1872—1912.

Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым. Т. 2. СПб., 1842.

Акты Литовско-Русского государства. М., 1899.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 3, 4. СПб., 1841; Т. 5. СПб., 1842; Т. 11. СПб., 1869.

Александров В. А. Памфлет на род Сухотиных // История СССР. 1971. № 5.

Альбом Майерберга. Виды и бытовые картины России XVII в.: рисунки Дрезденского альбома, воспроизведенные в натуральную величину. СПб., 1903.

Аляхновіч Ф. Беларускі тэатр. Вільня, 1924.

Антонович В. Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Киев, 1868.

Антонович В. Б. Очерк истории ВКЛ. Киев, 1878.

Анучин Д. Курс белорусоведения. М., 1918—1920.

Арсеньев Ю. В. О знаменах с геральдическими изображениями в русском войске XVII в. Смоленск, 1911.

Артановский С. Н. Этноцентризм и «возврат к этничности» концепции и действительность // ЭО. 1992. № 3. С. 15—22.

Арутюнов С. А. Народы и культуры, развитие и взаимодействие. М., 1989.

Арутюнов С. А. Культура этническая // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6: Этнические и этносоциальные категории. М., 1995. С. 55.

Арутюнов С. А. Инновации этнические // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. М., 1995.

Архангельский А. С. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI—первой половины XVII века // ЧОИДР. М., 1888.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильно Т. 1. 1862., Т. 5. 1871., Т. 12. 1910.

Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Т. 1. Киев, 1886; Т. 2. Киев, 1887.

Афанасий (*архиепископ*). Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Ч. 1—3. Буэнос-Айрес, 1966.
Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982.
Багдановіч. М. Беларускае адраджэнне. Мн., 1994.
Байбурин А. К. Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
Балушок В. Г Побут та звичаї ремісничих цехів старого Киева // Свята та обряди трудящих Киева. Київ, 1982. С. 106—122.
Балушок В. Г Годовой цикл обрядности украинских ремесленников // СЭ. 1988. № 4. С. 55—64.
Балушок В. Г Світ середньовіччя в обрядности украінских цехових ремісніків. Київ, 1993.
Балов А. Похоронный обычай в Пошехонском уезде // Держава. 1994. № 1. С. 123.
Бандарчык В. К. Гісторыя беларускай этнаграфіі XIX ст. Мн., 1964.
Бардах Ю. Дачыненьні паміж каталікамі і праваслаўнымі у ВКЛ // Беларускі гістарычны агляд. Т. 1, сш. 1. 1994. С. 66—82.
Барокко в славянских культурах. М., 1982.
Баршчэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990.
Барышев Г И. Паратеатральные действия в частновладельческих городах Белоруссии XVIII в. // Вопросы культуры и искусства Белоруссии. 1988. Вып. 7.
Барышев Г И. Театральная культура Белоруссии XVIII в. Минск, 1992.
Баткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 121.
Батура Р К., *Пашуто В. Т.* Культура Великого княжества Литовского // Вопросы истории. 1977. № 4. С. 106.
Бахрушин С. В. Ремесленные ученики XVII в. // Бахрушин С. В. Науч. тр. Т. 2. М., 1954.
Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
Бахтин М. М. Дополнения и изменения к Рабле // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 134.
Бацяй В. Ф. Гаспадарчая дзейнасць яэреяў на Беларусі XIV—XIX ст. // Весці АН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1996. № 3. С. 69—73.
Без-Корнилович В. О. Исторические сведения о примечательных местах в Белоруссии. СПб., 1855.
Беларусь у Вялікім княстве Літоўскам. Мн., 1992.
Беларусы: этнаграфія, дэмаграфія, дыяспара, канфессіі. Мн., 1996.
Беларускі архіў: Працы і матар·ялы да гісторыі і архэолегіі Беларусі. Т. 3, вып. 1. Мн., 1930.
Белецкая Е. М., *Великая Н. Н.*, *Виноградов В. Б.* Календарная обрядность терских казаков // ЭО. 1996. № 2.
Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.
Белоруссия в печати XVII столетия. Минск, 1985.
Белоруссия в эпоху феодализма. Минск, Т. 1. 1971.
Белорусский архив древних грамот (1507—1763 гг.) М., 1824.
Белорусско-литовские летописи / Сост. Н. Н. Улащик // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980.
Белоусов А. Ф. Городской фольклор. Лекции. Таллинн, 1987.
Бельскі А. М., *Ткачоў М. А.* Вялікае мастацтва артылерыі. Мн., 1992.
Белявина В. М., *Капыскі З. Ю.* Горад // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 155—157.
Беляевский летописец // Россия при царевне Софье и Петре I. М., 1990.
Берг Ф. Зрелища XVII в. в Москве. СПб., 1886.
Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во 2-й половине XIX—начале XX в. // Этногр. исслед. Северо-Запада России. Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977. С. 88—115.

Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде XIX—начала XX в. // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 120—153.
Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // СЭ. 1989. № 1. С. 91—96.
Бернштам Т. А. Феномен игры в русской традиционной культуре // Малые города России: культура традиций. М.; СПб., 1994. С. 115—118.
Біблія. Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю у 1517—1519 гг. Т. 1—3. Мн., 1990.
Блинова Т. Б. Иезуиты в Белоруссии. Минск, 1990.
Блінова Т. Б. Дінаміка колькасці езуітаў Гродзенскай калегіі за 1623/24—1733/74 гг. // Гарадзенскія Запісы. Вып. І. Гародня, 1993. С. 103—104.
Богданович А. Мои воспоминания // Неман. 1994. № 5. С. 7—73.
Божерянов И. Н. Как праздновал и празднует народ русский Рождество Христово, Новый год, Крещение и Масленицу. СПб., 1894.
Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVII вв. Т. 1. М., 1986.
Бромлей Ю. В., Крюков М. В. Этнография: место в системе наук, школы, методы // СЭ. 1987. № 3.
Бромлей Ю. В. Предмет этнографии // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6: Этнические и этносоциальные категории. М., 1995. С. 100.
Бростовский К. Дневник путешествия посольства // Проезжая по Московии: Россия XVI—XVII вв. глазами дипломатов. М., 1991. С. 321.
Бруин К., де. Путешествие через Московию де Бруина. М., 1873.
Брянцев М. В. Русский городской костюм (XVII—первая половина XVIII в.) // Историческая поступь культуры: Сб. ст. Брянск, 1994. С. 155—162.
Будина О. Р., Шмелева М. Н. Общественные праздники в современном быту русского городского населения // СЭ. 1979. № 6.
Булгаковский Д. Г. Пинчуки // Записки РГО. Отд-ние этнографии. Т. XIII, вып. 3. СПб., 1890.
Былинин В. К., Звонарева Л. У. Поэзия Симеона Полоцкого // Симеон Полоцкий. Вирши. Минск, 1990.
Бычкова М. Е. Великое княжество Литовское // История Европы. Т 3: От средневековья к Новому времени. М., 1993. С. 114—118.
Бяздонае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1990.
Вайнштейн С. И. Сравнительно-исторический метод // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. М., 1995. С. 211—212.
Вайтович И. Т. Баркалабаўскі летапіс. Мн. 1977.
Василенок Е. И. Фольклор и литература Белоруссии эпохи феодализма. М., 1961.
Васильев В. П. Старинные фейерверки в России (XVII—первая четверть XVIII века). Л., 1960.
Ваўкалак // Заклятыя скарбы. Беларускія легенды і паданні. Мн., 1992.
Великое княжество Литовское. Круглый стол // Родина. 1993. № 3.
Викторов А. Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов. М., 1877.
Виноградов Л. Гомель, его прошлое и настоящее. М., 1900.
Віцбіч Ю. Плыве з-пад Сьвятой гары Нёман. Мн., 1995.
Витсен Н. Путешествие в Московию 1664—1665 гг.: Дневник. СПб., 1996.
Витебск. Историко-экономический очерк. Минск, 1974.
Витебская старина / Сост. А. Сапунов. Витебск. Т 1. 1883; Т. 5, ч. 1. 1888.
Владимирский-Буданов М. Ф. Немецкое право в Польше и Литве. СПб., 1868.
Водарский Я. Е. Численность и размещение посадского населения в России во второй половине XVII в. // Города феодальной России. М., 1966. С. 277
Вологодская летопись // ПСРЛ. Т 37. Л., 1982.
Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. М., 1993.

Габрусь Т. В. Новые звесткі аб грамадзянскіх пабудовах Нясьвіжа канца XVI ст. // Помнікі мастацкай культуры Белорусі эпохі Адраджэння. Мн., 1994.
Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 1870.
Галенчанка Г Я. Брацтвы // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 88.
Гарошка Л. Релігійны элемэнт ў беларускай народнай творчасьці // Спадчына. 1994. № 5. С. 4—9.
Гарэцкі М. Гісторыя беларускае літаратуры. Мн., 1924.
Гейс С. Описание путешествия в Московию посланника Римской империи Н. Варкоча / Ред. и пер. В. И. Шемякина. М., 1875.
Генон Р О смысле «карнавальных» праздников // Вопр. филос. 1991. № 4. С. 45—48.
Георгиевский Г Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. М., 1896.
Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.
Гісторыя Беларусі у дакументах і матар'ялах. Менск. Т. 1. 1936.
Голенищев-Кутузов А. К. Итальянское возрождение и восточнославянские литературы. М., 1970.
Голенченко Г Я. Белорусы в русском книгопечатании // Книга: Исслед. и мат. М., 1966. Сб. 13.
Голенченко Г Я. Студенты Великого княжества Литовского в Краковском университете XV—XVII вв. // Культурные связи народов Европы в XVI в. М. 1976.
Голенченко Г Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI—XVII вв. Минск, 1989.
[*Голиков А.*]. Деяния Петра Великого мудраго преобразителя России, собраныя из достоверных источников и расположенные по годам. Ч. 1. М., 1788.
[*Голиков А.*]. Дополнения к деяниям Петра Великого. Т. 5. М., 1791.
Голикова Н. Б. К вопросу о правовом положении городского населения России конца XVI—XVII в. // Русский город / Под ред. В. Л. Янина. Вып. 9. М., 1990.
Голобуцкий В. О. Про цехове ремесло // Вісци АН УРСР. 1958. № 8.
Горбачевский Н. И. Каталог древних актовых книг губерний: Виленской, Гродненской, Литовской. Вильно, 1872.
Горбачевский Н. И. Словарь древнего актового языка Северо-Западного края и Царства Польского. Вильно, 1874.
Гордон П. Дневник генерала Патрика Гордона, веденный им во время его пребывания в России, от 1661—1699 гг.: В 2 т. М. 1892.
Город и народные традиции русских. М., 1989.
Город Кашин. Материалы для его истории, собранные И. Я. Кункиным // ЧОИДР 1905. Кн. 3. С. 214—260.
Города феодальной России: Сб. ст. М., 1966.
Гравюры Франциска Скарыны. Мн., 1990.
Грамадскі быт і культура гарадскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1990.
Грамота Жигимонта Вазы минскому цеху сапожников (1609 г.) // Собрание древних грамот и актов Минской губернии. № 162. Минск, 1848.
Гребенюк В. П. Публичные зрелища Петровского времени и их связь с театром // Новые черты в русской литературе и искусстве. М., 1976. С. 133.
Грицкевич А. П. Древний город на Случи. Мн. 1970.
Грицкевич А. П. Частновладельческие города Белоруссии XVI—XVIII вв. Минск, 1975.
Грицкевич В. П. О цехах цирюльников в Белоруссии в XVI—XVIII вв. // Здравоохранение Белоруссии. 1960. № 1. С. 75—77
Грицкевич В. П. С факелом Гиппократа: из истории белорусской медицины. Минск, 1987.
Грузинский А. Е. Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии // ЭО. 1891. № 4.

Грушевський М. Історія України — Руси. Т. VI: Жите економічне, культурне, національне XIV—XVII віків. Київ, 1995.

Грыцкевіч В. Славацкія алейкары у Беларусі // Беларусь. 1969. № 3. С. 28.

Грыцкевіч А. П. Брацтвы каталіцкія; брацтвы праваслаўныя; брацтвы уніяцкія // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Мн., 1994. Т. 2. С. 76—77.

Грыцкевіч В. П., Мальдзіс А. І. Шляхі вялі праз Беларусь. Мн., 1980.

Грыцкевіч В. Беларуска-рускія перасяленні у XIV—XVIII ст. // Спадчына. 1993. № 3. С. 31—38.

Гуковский К. Свадьба у литовских белорусов. Ковно, 1894.

Гуревич А. Я. Смех в народной культуре средневековья // Вопросы литературы. 1966. № 6.

Гуревич А. Я. Изучение ментальностей // СЭ. 1988. № 6.

Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Гуревич А. Я. Ле Гофф и «новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 367

Гусев В. Е. Взаимосвязь русской вертепной драмы с белорусской и украинской // Славянский фольклор. М., 1972. С. 309.

Гюльденстиерне А. Путешествие герцога Шлезвиг-Голштинского в Россию / Ред. и пер. Ю. И. Щербачева. М., 1911.

Давыдов А. Праздники старого города // Следопыт Севера. Архангельск, 1986.

Дадиомова О. В. Музыкальная культура городов Белоруссии в XVIII в. Минск, 1992.

Дадзіемава В. З гісторыі музычнай бурсы пры Віцебскім езуіцкім калегіуме // Віцебскі сшытак. 1995. № 1. С. 26—32.

Даниил, принц из Бухова. Начало и возвышение Московии // ЧОИДР 1867 Кн. 3.

Данте А. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1967

Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М., 1990.

Даўгяла Д. З беларускага пісьменства XVII ст. Менск. 1927

Даўнар-Запольскі М. В. Асновы дзяржаўнасьці Беларусі. Гародня, 1919.

Даўнар-Запольскі М. В. Гісторыя Беларусі. Мн., 1995.

Двинский летописец. Л., 1977.

Демьянович А. Иезуиты в Западной России // ЖМНП. 1871. № 8—12.

Диакон Лев. История. М., 1988.

Диаментович А. Записки // Иностранцы о древней Москве. М., 1991. С. 216.

Дилецкий М. П. Грамматика музична. Київ, 1970.

Дмитриев Ю. А. Позднее скоморошество // Новые черты в русской литературе и искусстве. М., 1976. С. 163.

Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г Брестская уния 1596 года и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI—начале XVII века. Ч. 1. М., 1996. С. 106.

Дмитриевский А. Чин пещного действа // Византийский временник. 1894. Т 1, вып. 3—4.

Дневник Берхгольца. М., 1902.

Дневник Михаила Обуховича, стражника ВКЛ, писанный в плену в Москве в 1660 г. Киев, 1862.

Дневник Марии Мнишек (1607—1609 гг.). М., 1908.

Дневник происшествий московских и посольства ВКЛ в Москву пана Николая Олесницкого и пана Александра Гонсевского, писанный в 1606 г. в Москве // Акты исторические, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым Т. 2. СПб., 1842.

Дневник Самуила Бельского // ЧОИДР 1848. № 6.

Довнар-Запольский М. В. Заметки о белорусской этнографии // Живая старина. 1893. № 2.

Донесение о поездке в Московию придворного римского императора Михаила Шиля в 1598 г. // ЧОИДР 1875. Кн. 2. С. 43.

Дополнения к актам историческим, собранным Археографической комиссией. Т. 3. СПб., 1848; Т. 5. СПб., 1856; Т. 6. СПб., 1857; Т. 11. СПб., 1869.

Дружчыц В. Магістрат у беларускіх местах // Гісторыка-археалягічны зборнік. Менск, 1927. № 1.

Друц Е. А., Гесслер А. Цыгане. М., 1990.

Дубянецкі Э. Светапогляд беларусаў: спроба даследавання // Беларусіка. Вып. 3. Мн., 1994. С. 411—416.

Думин С. В. Другая Русь (Великое княжество Литовское и Русское) // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—начала XX в. М., 1991.

Думин С. В. Царица Марина // Родина. 1994. № 5. С. 51—58.

Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць. Мн., 1993.

Евлашевский Ф. Дневник // Киевская старина. Т. XIV. Киев, 1886. С. 124—160.

Еврейские хроники XVII столетия (эпоха «хмельничины») // Исслед., пер. и коммент. С. Я. Борового. Москва; Иерусалим, 1997.

Ефименко А. Южнорусские братства. Т. 1. СПб., 1905. С. 264.

Жарты, анекдоты, гумарэскі / Скл. А. Фядосік. Мн. 1984.

Жизнь Б. Челлини. М., 1991.

Жирнова Г В. Брак и свадьба русских горожан. М., 1980.

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения. М., 1960.

Жудра Т. Царкоўна-парахіяльныя шпіталі у Магілеве у XVI—XVII ст. // Крывіч, 1923. № 2. С. 46.

Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 1862.

Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 1869.

Заборовский Л. В. Великое княжество Литовское и Россия во время польского потопа (1655—1656 гг.): Док., исслед. М., 1994.

Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Зайковский В. Б. Народный календарь восточных славян // ЭО. 1994. № 4.

Законодательные акты Великого княжества Литовского / Сост. И. И Яковкин. М., 1936.

Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья. Киев, 1990.

Записки И. А. Желябужского // Россия при царевне Софье и Петре I. М., 1990.

Зборнік артыкулаў інстытуту беларускае культуры. Менск, 1928.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Земляробчы каляндар: абрады і звычаі. Мн., 1990.

Зимин А. А. Скоморохи в памятниках публицистики и народного творчества XVI в. // Из истории русских литературных отношений XVIII—XX вв. М., 1959.

Иванов П. Описание водоосвящения на Иордани 6 января 7195 г. // Описание Государственного разрядного Архива. М., 1842.

Іванова Л. З гісторыі рэфармацыйнай царквы у Віцебску у другай палове XVI—XVII ст. // Віцебскі сшытак. 1996. № 2.

Ивлева Л. М. Ряженье в русской народной культуре. СПб., 1994.

Игнатенко А. П. Ремесленное производство в городах Белоруссии в XVII—XVIII вв. Мн., 1963.

Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1991.

Известия о Московии, писанные Вимина да Ченеда в 1657 году. СПб., 1829.

Іканапіс Беларусі. XV—XVIII ст. / Скл. Н. Ф. Высоцкая. Мн., 1992.

Імя твае Беларусь: Сб. ст. Мн., 1991.

Иностранцы о древней Москве. М., 1991.

Иоанн (Маслов) Обрядовая сторона праздника Крещения Господня в Древней Руси // Журнал Московской патриархии. 1994. № 1.

15 Зак. 4081

Ісаев ч Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. Київ, 1966.
Исаевич Я. Д. Культура Украины, Белоруссии и народов Прибалтики // История Европы. Т. 3: От средневековья к Новому времени. М., 1993. С. 576—586.
Истомин Карион. Книга любви, знак честен брак. М., 1989.
Исторические песни.'Баллады. М.,1991.
Историческое описание одежды и вооружений российских войск с рисунками. Ч. 1. СПб., 1899.
История дооктябрьской белорусской литературы. Минск, 1969.
История Белорусской ССР Т. 2. Минск, 1972.
История литовской литературы. Вильнюс, 1977.
История Польши. Т. 1. М., 1955.
Історія Української РСР Т. 1. Київ, 1979.
Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в Центральном архиве в Витебске / Под ред. А. Сазонова. Вып. 1—25. Витебск, 1871—1894.
Историческое описание одежды и вооружений российских войск. Ч. 1. СПб., 1899.
Корнилий де Бруин: Путешествие через Московию. М., 1899.
Кавко А. К. Книжные традиции Скорины // Прометей. 1990. № 16.
Каладзінскій М. А. Беларускі народны тэатр // Народны тэатр. Мн., 1983.
Календарные обычаи в странах Западной Европы: Сб. ст. М., 1972.
Каминский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Зап. РГО. Отд-ние этнографии. Т. VII. СПб., 1877 С. 454—458.
Каменский А. О. О сущности праздника // Искусство. 1979. № 3.
Капыскі З. Ю. Цэхі рамеснікаў // Этнаграфія Беларусі. Мн. 1989. С. 526.
Карамзин Н. М. История государства российского. Т. VII—IX. Тула, 1990.
Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
Карский Е. Ф. Белорусы. Старая западнорусская письменность. Т. 3, ч. 2. Пг., 1921.
Каўка А. Тут мой народ. Мн., 1989.
Келдыш Ю. История русской музыки. Ч. 1. М., 1948.
Келлер Е. Э. Городские светские праздники Петербурга XVIII—XX вв.: историко-культурный контекст: Автореф. дис. канд. культурологических наук. СПб., 1997.
Кейнфер Э. Дневник // Аделунг Ф. Барон Майерберг и его путешествие по России. СПб., 1827.
Киевская старина. Киев, 1894. Т. XLVI, кн. 7.
Киркор А. Иезуиты в Литве. СПб., 1875.
[*Киркор А.*] Живописная Россия: Литовское и белорусское Полесье. Мн., 1992.
Клименко П. В. Западнорусские цеха: историко-этнографическое исследование. Киев, 1914.
Клименко П. Цехи на Україні. Т. 1, вип. 1. Київ, 1929.
Климчук Ф. Д. Восточнославянский этноним «литвины» // Международная конференция балтистов: Тез. докл. Вильнюс, 1985. С. 168—169.
Клокман Ю. Р Историография русских городов второй половины XVII—XVIII вв. // Города феодальной России. М., 1966.
Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. 3: Курс русской истории. М., 1988.
Кнабе Г К. К специфике межличностных отношений в античности // Вестник древней истории. 1987. № 4.
Книга глаголемая потребник мірской. М., 1639.
Книги псковитянина, посадского торгового человека Сергея Иванова, сына Поганкина. Псков, 1870. Кн. 1—5.
Конон В. М. От Ренессанса к классицизму: становление эстетической мысли Белоруссии в XVI—XVIII вв. Мн., 1978.
Конечный А. М. Петербургские народные гуляния на масленичной и пасхальной неделях // Петербург и губернии. Л., 1989.

Копысский З. Ю. Социально-политическая история городов Белоруссии XVI—первой половины XVII в. Мн., 1975.

Копысский З. Ю. Города Белоруссии времен Скорины // Франциск Скорина, белорусский гуманист, просветитель, первопечатник. Мн., 1989.

Корб И. Дневник путешествия в Московию. СПб., 1906.

Короткая Т. П., Прокошина Е. С., Чудникова А. А. Старообрядчество в Беларуси. Мн., 1992.

Корсак А. Лёсы нацыянальных групаў Смаленшчыны // Спадчына. 1996. № 4. С. 86—91.

Корхов Ю. А. Цехи // Советская историческая энциклопедия. Т. 15. М., 1974. С. 760.

Косич М. Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни. СПб., 1902.

Косман М. Кальвіністы ў культуры ВКЛ: адметныя элементы й чужыя ўплывы // Форум. 1996. № 3. С. 13—18.

Костомаров. Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.

Костюковец Л. Ф. Канторная культура Белоруссии. Мн., 1975.

Котлярчук А. С. К изучению праздничной городской культуры // Историческая поступь культуры: Сб. науч. тр. Брянск, 1994. С. 147—155.

Котлярчук А. С. Официальные праздничные церемонии великорусского города XVI—XVII вв. // Проблемы социальной истории Европы: Межвузовский сб. ст. Брянск, 1995. С. 56—70.

Котлярчук А. С. Святочная культура беларускага города у XVI—першай палове XVIII ст. // Кантакты і дыялоги: Бюл. МАБ (Международной ассоциации белорусистов). 1996. № 5. С. 18—24.

Котлярчук А. С. Афіцыйныя святочныя цырымоніі віцебскіх гараджан 15—18 ст. // Віцебскі сшытак. 1996. № 2. С. 36—41.

Котлярчук А. С. Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI—XVIII в. // Русь—Литва—Беларусь. Проблема национального самосознания в историософии и культурологии. М., 1997 С. 82—92.

Котлярчук А. С. Официальные праздничные церемонии в городах России и Белоруссии XVII в.: опыт сравнительного анализа // Белорусско-российско-польское сравнительное языкознание и литературоведение: Мат. IV Междунар. науч. конф. Витебск, 1997.

Котлярчук А. С. Канун (праздник белорусских цеховых ремесленников) // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 4. Мн., 1997. С. 91.

Котлярчук А. С. Кірмашовое свята (ярмарочный праздник) // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 4. Мн., 1997. С. 181.

Котлярчук А. С. Святочная культура беларускага горада XVI—XVIII ст. у кантэксце узаемадачыненняў Захаду і Усходу // Беларусь паміж Усходам і Захадам. Ч. 1: Беларусіка. Albaruthenica. 6. Мн., 1997. С. 220—226.

Котлярчук А. С. Концепция М. М. Бахтина и изучение народной культуры белорусов (по материалам XVI—XIX вв.) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 3 (24). С. 46—59.

Котошихин Г О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1884.

Красінскі У. Музейныя помнікі старадауніх віцебскіх рамесніцкіх арганізацый // Віцебшчына. Т. 1. Віцебск, 1925

Крачковский Ю. Ф. Очерки униятской церкви. [М., 1871].

Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. М., 1874.

Крачковский Ю. Ф. Старая Вильня до конца XVIII в. Варшава, 1893.

Кром М. М. Меж Русью и Литвой. М., 1995.

Кудрявцев В. Ф. Зимние народные увеселения в городе Василе // Нижегородский сб. Т. 3: Нижний Новгород, 1870. С. 110.

Куликовский Г И. Беседные складчины и ссыпчины Обонежья // ЭО. 1889. № 1. С. 106—114.

Куліковіч М. Залатая пара беларускае музыкі XIV—XVII ст. // Крыніца. 1996. № 9. С. 84—91.

Культура средневековой Москвы XIV—XVII ст.: Сб. ст. М., 1996.

Куприянов А. И. Календарные праздники в быту русского городского населения Западной Сибири в первой половине XIX в. // СЭ. 1989. № 3.

Куприянов И. К. Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. Новгород, 1859.

Курочкін О. В. З історіі масових свят феодального і капіталістичного Киева // Свята та обряды трудящих Киева. Київ, 1982. С. 34—105.

Курц Б. Состояние России 1650—1655 гг. по донесению Родеса // ЧОИДР 1915. Кн. 2.

Кусов В. С. Картографическое искусство Русского государства. М., 1989.

Лабынцев Ю. А. В глубинном Полесье. М., 1989.

Лабынцаў Ю. А. Першая пьеса менскага тэатра «Трыумфальная брама пану Богу непасцижнаму» / Пер. с лат. А. Жлутко // Шляхам гадоў: Гіст.-літ. зб. Вып. 2. Мн., 1990. С. 358—370.

Лакиер А. Б. Русская геральдика. М., 1990.

Лакотка А. І. Бераг вандраванняў ці адкуль у Беларусі мячэці. Мн., 1994.

Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.

Ластоўскі В. Кароткая гісторыя Беларусі. Вільня, 1910.

Ластоўскі В. Расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924.

Ластоўскі В. Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. Коўна, 1926.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

Левина П. Восточнославянские интермедии // Древнерусская литература и ее связь с новым временем. М., 1967. С. 125.

Левинсон А. Новый этап в изучении городских гуляний // Декоративное искусство. 1986. № 1.

Летописец 1619—1691 гг. // ПСРЛ. Т. 33. Л., 1977.

Летопись Витебска, списанная с рукописи М. Панцырного С. Аверкою в 1760 г. // Витебская старина. Т. 1. Витебск, 1883.

Ливий Тит. История Рима от основания города. М., 1989.

Липс Ю. Происхождение вещей: из истории культуры человечества. М., 1954.

Лихачев Д. С. Социально-исторические корни отличий русского барокко от барокко других стран // Сравнительное изучение славянских литератур: Мат. конф. 18—20 мая 1971 г. М., 1973. С. 387.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лозицкий А. И. Пинск XVI столетия. Мн., 1994.

Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопр. лит. 1977. № 3.

Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Т. 1. М. 1971; Т. 2. М., 1973.

Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1993.

Лукьянов П. Потешные огни // Наука и жизнь. 1971; № 6. С. 88—92.

Лутовинова И. С. Праздник Пасхи на Псковщине и названия обрядовых кушаний, связанных с ним // Древний Псков. Исследования феодального города. СПб., 1992. С. 93.

Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978.

Мазуринский летописец // ПСРЛ. Т. 31. М., 1968.

Майхровіч С. К. Нарыс гісторыі старажытнай літаратуры XIV—XVIII ст. Мн., 1969.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1996.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

Мальдзіс А. І. На скрыжаванні славянскіх традіцый: літаратура Беларусі пераходнага перыяду. Мн., 1980.

Мальдис А. И. Европейский контекст белорусского барокко // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Мн., 1985. С. 215.
Маржарет Ж. Россия в начале XVII в. М., 1982.
Марзалюк І. Бюргеры й жабракі // Наша Ніва. 1994. № 4.
Марковский М. Южнорусские интермедии // Киевская старина. Т. XLVI. Киев, 1894.
Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. 2-е изд. М., 1955.
Маркс М. Записки старика // Віцебскі сшытак. 1995. № 1; 1996. № 2.
Маскевич С. Записки. СПб., 1834.
Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.
Материалы по этнографии белорусов в собрании Российского этнографического музея / Сост. О. В. Лысенко. СПб., 1993.
Майерберг А. Путешествие в Московию. М., 1874.
Медведев Симеон Агафоникович (*Сильвестр*). Созерцание краткое // Россия при царевне Софье и Петре I. М., 1990.
Мелешко В. И. Могилев в XVI—середине XVII в. Мн., 1988.
Мемуары, относящиеся к истории Южной России. Т. 1. Киев, 1890.
Менскія Акты. Выпуск 1 (XV—XVIII ст.). Менск, 1931.
Мень А. История религии в семи томах. М., 1991.
Методологические проблемы исследования истории культуры. Л., 1982.
Методология и методы исследования культуры. Л., 1984.
Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936.
Мілінкевіч А. Магдебургскае права: 500 гадоў еўрапейскай традіцыі у Гародні // Беларусь. 1996. № 9. С. 8—11.
Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890.
Миско С. Скоморохи в Белоруссии // Неман. 1962. № 1. С. 150.
Михальченко С. И. Концепция М. В. Довнар-Запольского в дискуссии об организации средневекового ремесла в России // Феодальный город. Вып. 2. Брянск, 1993. С. 66—68.
Мозер Г. Музыка средневекового города: Пер. с нем. Л., 1927.
Молева Н. М. Музыка и зрелища в России XVII в. // Вопр. ист. 1971. № 11.
Молчанова Л. А. Материальная культура белорусов в XVI—XVIII вв. // Вопр. ист. 1979. № 5.
Молчанова Л. А. Очерки материальной культуры белорусов XVI—XVIII вв. Мн., 1981.
Морозов А. А., Софронова Л. А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко // Славянское барокко: исторические проблемы эпохи. М., 1979. С. 33—36.
Морозов В. В. Этикет реальный и этикетность искусства: русский дипломатический церемониал // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Сб. ст. Л., 1989. С. 270.
Морозова Л. Е. Михаил Федорович // Вопр. ист. 1992. № 1. С. 43.
Москва: Иллюстрированная история / Ред. кол.: Молдаван В. С. и др. Т. 1, 2. М., 1984. С. 143.
Московский театр. Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII в. / Сост. А. П. Богданов. М., 1983.
Мочалова В. В. Мир наизнанку. Народно-городская литература Польши XVI—XVII вв. М., 1985.
Музыкальный театр Белоруссии. Дооктябрьский период. Мн., 1990.
Мыльников А. С. Свидетельство иностранного наблюдателя о жизни Русского государства конца XVII в. // Вопр. ист. 1968. № 1. С. 123—125.
Мыльников А. С. Культура как предмет исторического исследования // Методические проблемы изучения культуры. Л. 1978. С. 43—63.
Мыльников А. С. Сравнительное изучение цивилизаций // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.

Мыльников А. С. Этнокультурная роль города в период становления наций // СЭ. 1981. № 1. С. 134—137.

Мыльников А. С. Народная культура и генезис национального самосознания // СЭ. 1981а. № 6. С. 10.

Мыльников А. С. О понятии «культурно-исторический тип»: вопросы историографии // Методологические проблемы исследования истории культуры. Л., 1982. С. 57—84.

Мыльников А. С. К построению исторической типологии культуры и искусства // Искусство в системе культуры: Сб. ст. Л., 1987. С. 47—51.

Мыльников А. С. Об этнографическом изучении культуры: источниковедческий аспект // СЭ. 1987. № 4. С. 85—87.

Мыльников А. С. Об этнокультурном источниковедении // Проблемы общей этнографии и музеефикации. Л., 1987.

Мыльников А. С. О некоторых вопросах изучения истории народной культуры // Этнокультурные традиции и современность. Вильнюс, 1989. С. 70—83.

Мыльников А. С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Сб. ст. Л., 1989.

Мыльников А. С. Франциск Скорина, житель Великого княжества Литовского // Франциск Скорина и Вильнюс: Сб. мат. Вильнюс, 1991. С. 68—72.

Мыльников А. С. «Эффект» Скорины: Специфика межэтнических контактов в полиэтнической среде // Наш радавод: мат. междунар. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии XIII—начала XX в.» Гродно, 1991. Кн. 3, ч. 2. С. 282—286.

Мыльников А. С. Славяне в представлениях-стереотипах иноэтнических наблюдателей XVI—XVII вв. // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1994. Вып. 5—6. С. 140—148.

Мыльников А. С. Земля—государство—этнос: Франциск Скорина в контексте этнокультурных представлений раннего Нового времени // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 8—9.

Мыльников А. С. Самозванчество в контексте просвещенного абсолютизма (О модификации просветительской идеи в народной культуре) // Монархия и народовластие в культуре Просвещения. М., 1995.

Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI—начала XVIII в. СПб., 1996.

Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI—начала XVIII века. СПб., 1999.

Назіна І. Д. Белорускія народныя музычныя інструменты. Мн., 1997.

Народны тэатр. Мн., 1983. С. 58.

Народы России: Энциклопедия. М., 1994.

Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники и увеселения конца XVIII—начала XX в. Л., 1988.

Некрылова А. Ф., Савушкина Н. И. Русский фольклорный театр // Фольклорный театр. М., 1988.

Немилов А. Н. Роль городов в формировании национальных культур в Центральной Европе // СЭ. 1981. № 1.

Ненадавец А. М. Святло таямнічага вогнішча. Мн., 1983.

Нечаев В. Малорусско-польское влияние в Москве и русская школа XVII в. // Три века. Т. 2. М., 1912.

Н-лов Н. Н. Обычаи и поверья на Вербное воскресенье // ЭО. 1894. Кн. 1.

Никалаеў М. Палата кнігапісная. Рукапісная кніга на Беларусі ў X—XVIII ст. Мн., 1993.

Никитин Н. И. Тобольская «Литва» в XVII веке // Город и горожане России в XVII—первой половине XIX века. М., 1991.

Никитский А. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873.

Никифировский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
Николаев Н. В. Книжная культура ВКЛ: Дис. д-ра филол. наук. СПб., 1997. (На правах рукописи.)
Николаев С. И. Рыцарь на похоронах Ф. Головина (из церемониальной эстетики Петровской эпохи) // История, культура и поэтика. М., 1994.
Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1985.
Новгородский чиновник XVII в. // ЧОИДР 1899. Кн. 2.
Новицкая-Ежова А. Орден базилиан и его культурно-просветительская деятельность на украинско-белорусско-литовских землях Речи Посполитой // Славяноведение. 1996. № 2. С. 33—47
Новый летописец // ПСРЛ. Т. 14. М., 1965.
Носов Н. Е. Русский город и русское купечество в XVI в. (к постановке вопроса) // Исслед. по соц.-экон. ист. России. Л., 1971. С. 66.
Носович И. И. Белорусские песни // Зап. РГО. Отд-ние этнографии. Т. 5. СПб., 1873.
О костельных братствах: Исторический обзор. Вильно, 1868. С. 41.
Оболенская С. Н., Топорков А. Л. Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 156—161.
Огієнко І. Українська культура. Київ, 1992.
Олеарий А. Описание путешествия в Московию. СПб., 1906.
Описание города Слонима. Гродно, 1891.
Описание порядка, держанного при погребении Петра Великого. М. 1726.
Орлова Э. А. Человек в городской культуре. М., 1987.
Орловский Е. Д. Гродненская старина. Гродно, 1910.
Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987.
Охрименко П. П. Белорусская литература второй половины XVII—XVIII в. Гомель, 1957.
Очерки русской культуры XVII в. / Под. ред. А. В. Арциховского. Ч. 1—2. М., 1979.
Палуцкая-Марозава С. Сінтэз візантыйскай культурнай спадчыны, усходнеславянскіх традіцый і заходніх уплываў у беларускім уніяцтве // Кантакты і дыялогі: Бюлетэнь МАБ. 1996. № 7—8.
Памятники времен древнейших и новейших в Витебской губернии. Витебск, 1903.
Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII в.: литературные панегирики / Подгот. текста, предисл. и коммент. А. П. Богданова. Т. 1—2. М., 1983.
Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 2. СПб., 1852.
Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. М., 1984.
Папков А. А. Братства: очерк истории западнорусских православных братств. СПб., 1900.
Пашкевіч Э. Батлейка // Наша Ніва. Вільня, 1910. № 44, 45.
Піліпенка М. Ф. Братчына // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 88.
Пирлинг Р. Французский иезуит в Москве в XVII столетии // Русская старина. 1902. Кн. 9.
Пирени А. История Бельгии. Т. III—IV М., 1937.
Писцовая книга Нижнего Новгорода 1621—1622 гг // РИБ. Т. XVII. СПб., 1898.
Пихура Г Царкоўная музыка на Беларусі // Божым шляхам. 1964. № 84.
Пичета В. И. Образование белорусского народа // Вопр. ист. 1945. № 5—6.
Пичета В. И. Белоруссия и Литва XV—XVI вв. М., 1961.
Пічэта У. Гісторыя Беларусі. Ч. 1. Мн. 1995.
Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту // Сокровища древнерусской литературы. Мудрое слово Древней Руси. М., 1989.
Позднеев А. В. Рукописные песенники XVII—XVIII вв. М., 1996.

Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // СЭ. 1981. № 5.
Полищук Н. С. Фольклор городской // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор и народное искусство. М., 1991. Вып. 4. С. 13.
Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 1—10. СПб., 1830—1841.
Полное собрание русских летописей. СПб., 1907.
Полоцк. Исторический очерк. Мн., 1988.
Полоцкий Симеон. Вирши. Мн., 1990.
Полоцко-Витебская старина. Кн. 1. Витебск, 1911.
Померанц Г Праздник и культура // Декоративное искусство. 1968. № 10.
Помнікі мемуарнай літаратуры Беларусі XVII ст.: Дзеннікі Федара Еўлашеўскага і Яна Цадроўскага. Мн., 1983.
Понырко Н. В. Русские святки XVII в. // Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII вв. Л., 1977.
Попов А. Н. Пиры и братчины. М., 1854.
Пословицы русского народа: Сб. Владимира Даля: в 2 т. Т. 1. М. 1982; Т 2. М., 1984.
Пословицы и поговорки из сборников XVII—начала XVIII в. // Сокровища древнерусской литературы. Мудрое слово Древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1989.
Посольство Конрада фан Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1900.
Похилевич Д. Л. Бюджет крестьян Белоруссии и Литвы в XVI в. Львов, 1971.
Поссевино А. Записки о России // Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
Православие и русская народная культура / Под. ред. М. М. Громыко. Кн. 1—2. М., 1993.
Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. Т. 2, вып. 1: Западная Русь и Литовско-Русское государство. М., 1939.
Прозоровский Д. О. О старинном русском счислении часов // Тр. II Археол. съезда. СПб., 1881. Вып. 2.
Пропп В. Исторические основы некоторых русских религиозных праздников // Ежегодник музея истории религии и атеизма. Вып. 5. М.; Л., 1961.
Пропп В. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
Прыжов И. Г История кабаков в России. М., 1992.
Псковские пословицы и поговорки XVII века в записи Тенни Фенне // Сокровища древнерусской литературы. Мудрое слово Древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1989.
Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. / Пер. Г Муркоса. М., 1900.
Путилов Б. Н. К проекту коллективного труда «Артефакты: контекст—функция — семантика» // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1996. С. 121—133.
Пуцко В. Г Іканапіс Беларусі XV—XVIII ст. ў кантэксце ўсходнееўрапейскага мастацтва і візантыйскай традыцыі // Наш радавод. Кн. 4, ч. 3. Гродна, 1992.
Пыпин А. И. Белорусская этнография // Вестник Европы. 1887. № 4—7.
Рабинович М. Г Очерки этнографии русского феодального города: горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978.
Рабинович М. Г Город и традиционная народная культура // СЭ. 1980. № 4.
Рабинович М. Г., Шмелева М. Н. К этнографическому изучению города // СЭ. 1981. № 3.
Рабинович М. Г., Шмелева М. Н. Город и этнические процессы [из опыта этнографического изучения восточнославянского города] // СЭ. 1984. № 1. С. 1—9.
Рабинович М. Г Очерки материальной культуры русского феодального города. С IX по середину XIX в. М., 1990.

Рабинович М. Г. Ремесленники // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 2: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1990. С. 170—175.

[*Радишевский А. М.*] Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки. Ч. 1—2. СПб., 1777—1781.

Резанов В. И. Школьные драмы польско-литовских иезуитских коллегий. Нежин, 1916.

Рейтенфельс Я. Сказание светлейшему герцогу тосканскому Козьме Третьему о Московии (Падуя. 1680 г.) // ЧОИДР. 1905. № 3; 1906. № 3.

Рогов А. И. Русско-польские культурные связи в XVII в. М., 1966.

Рогов А. И. Проблемы славянского барокко // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979. С. 8.

Романов Г. А. Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI в. // ЭО. 1997. № 5. С. 54—66.

Романов Е. Р. Белорусский сборник XVII в. Вып. 1. Могилев, 1900.

Рубан Василий. Поход боярина большого полку воеводы А. С. Шеина к Азову, взятие сего и Лютик-града и торжественное оттуда с победоносным воинством возвращение в Москву, с подробным описанием всех военных и торжественных происшествий. СПб., 1773.

Рубцова А. О. Праздники и обряды: Теоретический курс. М. 1995.

Русская историческая библиотека. СПб., 1898.

Русские: семейный и общественный быт: Сб. ст. М., 1989.

Рущинский Л. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. // ЧОИДР. 1871. Кн. 3.

Рыбина Е. А. Иноземные дворы в Новгороде XII—XVII вв. М., 1986.

Саверчанка І. В. Старажытная паэзія Беларусі XVI—1 пал. XVII ст. Мн., 1992.

Саверчанка І. В. Канцлер Вялікага княства. Мн., 1992.

Савич А. Западно-униатские школы XVII—XVIII вв. // Труды БГУ 1923. № 1.

Савич А. Нариси з історіі культурних рухів на Вкраіне та Білорусі в XVI—XVIII вв. Киів, 1929.

Сагановіч Г. М. Войска Вялікага княства Літоўскага у XVI—XVII ст. Мн. 1994.

Сагановіч Г. М. Невядомая вайна (1654—1667 гг.). Мн., 1995.

Санько З. Малы руска-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем. Мн., 1991.

Сарабьянов Д. В. Русское искусство XVIII в. и Запад // Художественная культура XVIII в. М., 1974. С. 283.

Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом / Сост. Г. В. Есипов. М., 1872. Т. 1. С. 136.

Сборник универсалов, относящихся к истории Вильни за 1576—1767 гг. // РНБ. Отдел рукописей. Собр. П. П. Дубровского. № 150.

Семенова Л. Н. Очерки истории, быта и культурной жизни России первой половины XVIII в. Л., 1982.

Сербаў І. А. Вічынскія паляне // Зборнік артыкулаў Інбелкульту. Мн., 1928.

Сержпутоўскі А. К Прымхі й забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1930.

Синопсис, или краткое собрание из разных летописцев о начале славяно-российского народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Кіева. Киев, 1674.

Сказания Адольфа Лизека (1675) // ЖМНП. 1837. № 11.

Скир А. Еврейская духовная культура Беларуси: Историко-литературный очерк. Мн., 1995.

Скурат К. У. Даўнія беларускія меры. Мн., 1974.

Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991.

Смирнов Д. Н. Очерки жизни и быта нижегородцев XVII—XVIII вв. Горький, 1978.

Смирнов П. Г. Города Московского государства в первой половине XVII в. // Русский город. М., 1976.

Смирнов П. П. Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII в. Т. 1. М.; Л., 1947.

Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837; Вып. 2. М., 1838; Вып. 3. М., 1838; Вып. 4. М., 1839.
Соболева Н. А. Российская городская и областная геральдика XVII—XIX вв. М. 1981.
Соболевский А. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. СПб., 1892.
Соболевский А. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903.
Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей и церквей, по разным предметам. Мн., 1848.
Советская историческая энциклопедия: В 16 т. М., 1961—1976.
Соколова В. К. Весенне-летние календарные обычаи русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
Сокровища древнерусской литературы. Мудрое слово Древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1989.
Соловьев С. М. Сочинения. Кн. VII. Т. 13—14. М., 1991.
Софронова Л. А. Поэтика славянского театра эпохи барокко. М., 1972.
Станкевіч Я., Адамовіч А. Маленькі маскоўска-беларускі (крывіцкі) слоўнічак фразэолёгічны і прыказкаў ды прывітаньньняў. Мн., 1992.
Старобелорускія лексіконы (XVI—XVII ст.). Мн., 1992.
Статут ВКЛ 1588 г. Мн., 1989.
Степанов К. П. Народные праздники на святой Руси. М., 1899.
Степовік Д. І., Щирський К. Аллегории триумфальне. Київ, 1989.
Стоклицкая-Терешкова В. В. Проблема многообразия средневекового цеха // Средние века: Сборник. Вып. 3. М., 1951.
Стрейс Я. Три путешествия. М., 1935.
Стукалич В. К. Белоруссия и Литва. Очерки по истории городов Белоруссии. Витебск, 1894.
Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. М., 1997.
Таннер Б. Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г. М., 1891.
Таранеўскі В. Па старонках «мемуараў» Я. Х. Пасека // Шляхам гадоў. Вып. 4. Мн., 1994. С. 76—89.
Тарановский Ф. В. Обзор памятников магдебургского права западнорусских городов польской эпохи. М., 1897.
Тектандер Г Путешествие в Персию через Московию в 1602—1603 гг. // ЧОИДР. 1896. Кн. 2.
Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 1—5. СПб., 1848.
Тимошина Л. А. Беломестцы в Ярославле и Костроме в XVII в. // Русский город / Под. ред. В. Л. Янина. М., 1990.
Титов А. А. К бытовой истории России в XVII—XVIII вв. М., 1908.
Ткачев М. А. Замки Белоруссии. Мн., 1987.
Ткачоў М. А. Давыд гарадзенскі замак // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Т. 3. Мн., 1996.
Ткачоў М. А. Замкі Беларусі (XIII—XVII ст.) Мн. 1977.
Ткачоў М. А. Замкі і людзі. Мн., 1991.
Тихонравов Н. С. Русские драматические произведения 1672—1725 гг. Т. 1. СПб., 1874.
Ткачэнка М. Дачыненні еўрапейскай гравюры да партрэтнай іканаграфіі Беларусі і Літвы // Кантакты і дыялогі: Бюл. МАБ. 1997 № 1. С. 3—7.
Токарев С. А. Обычаи и обряды как объекты этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3. С. 26—36.
Топорков А. Православные праздники. М. 1990.
Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 329—331.
Толстой П. А. Путевой Дневник // Русский Архив. 1888. № 2. С. 175—200.
Трышчан и Ижота: Белорусская переводная повесть конца XVI в. // Легенда о Тристане и Изольде. М., 1976.
Туронак Ю. Фармаваньне сеткі рыма-каталіцкіх парафій у Беларусі (1387—1781 гг.) // Беларускі гістарычны агляд. Т. 2, сш. 2. 1995.

Тэатр // Беларуская літаратура 19 ст.: Хрыстаматыя. Мн., 1971.
Улащик Н. Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода. М., 1973.
Улащик Н. Н. Одежда белорусов XVI—XVIII веков // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986.
Улашчык М. М. Была такая вёска. Мн., 1989.
Уложение 1649 г. // ПСЗ РИ. Собрание первое. Т. 1. СПб., 1830.
Урбан П. У сьвятле гістарычных фактаў. Мюнхэн, 1972.
Успенский А. И. Писание о зачинании знак и знамен или прапоров. СПб., 1898.
Успенский Г П. Опыт повествования о древностях русских. Ч. 1: Об обычаях россиян в частной жизни. Харьков, 1811.
Успенский М. И. Обычай славить детей накануне Нового года // ЭО. 1899. Кн. 43.
Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся довоинской науки. Ч. 1. СПб., 1777; Ч. 2. СПб., 1781.
Устав церковных обрядов (1634 год) // РИБ. Т. 3. СПб., 1876.
Ушаков Н. В. Этнографические и фольклорные материалы по колдовству и персонажам потустороннего мира // Русское колдовство, ведовство и знахарство. СПб., 1995. С. 471—478.
Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. СПб., 1889.
Фидлер К. Слово похвальное Борису Годунову (1603 г.) / Пер. с лат. С. Воронова. М., 1787
Финдензейн Н. К. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1, вып. 1—3. М., 1928.
Филиповский Г Праздник иконы Владимирской Богоматери и древнерусские русалии // Наука и религия. 1991. № 6.
Флетчер. Д. О государстве русском. СПб., 1905.
Флоровский Г Пути русского богословия. Вильнюс, 1992.
Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII в. // Славяноведение. 1996. № 2. С. 22—32.
Фонкич Б. Л. Греческое книгописание в России в XVII веке // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994.
Харитонович Д. Э. В единоборстве с василиском // Одиссей. 1989. С. 80.
Харлампович. И. Западнорусские православные школы XVI—XVII вв. Киев, 1889.
Харузин Н. К. К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII в. // ЭО. 1897. Кн. 32, № 1.
Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.
Хитров М. И. Древняя Русь в великие дни. СПб., 1899.
Хмельніцкая Л. Род фундатараў і мецэнатаў [Агінскія] // Віцебскі сшытак. 1995. № 1. С. 42—47.
Хорошкевич А. Л. Ремесло Пскова по немецко-русскому словарю XVII века // Города феодальной России. М., 1966.
Хорошкевич А. Л. Быт и культура русского города по словарю Т. Фенне. 1607 г. // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967.
Хроника белорусского города Могилева, собранная А. Трубницким. М., 1887.
Хрыстаматыя по старажытнай беларускай літаратуры / Укл. А. Каршуноў. Мн., 1959.
Церемония венчания на царство государей, царей и великих князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича // ПСЗ РИ. Собрание первое. Т. 2. СПб., 1830.
Цеханская К. В. Икона в русском доме // ЭО. 1997. № 4.
Цітоў А. Гарадская геральдыка Беларусі. Мн., 1989.
Цітоў А. Вольныя беларускія месты. Мн., 1996.
Цітоў А. Геральдыка беларускіх местаў. Мн., 1998.
Цітоў В. С. Рамества і промыслы // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 427—428.
Цярохін С. Многія прыйдуць пад імем маім: езуіты на Беларусі. Мн., 1995.

Чаквін І. У. Нацыя ліцвінаў у этнагенезе беларусаў: параўнальна-тыпалагічны і гістарычны аспекты // Беларусіка. Albaruthenica. Вып. 6. Мн., 1997. С. 37—41.
Чантурия В. А. История архитектуры Белоруссии. Мн., 1977.
Чарняўскі І., Цішкін І. Віцебская ратуша // Помнікі гісторыі і культуры Беларусі. 1987. № 2.
Чекалова А. А. Эволюция празднеств и зрелищ в Византии в VI—XII вв. // Культура и общественная мысль. М., 1972. С. 89—96.
Черньшев А. В. Средневековый городской фольклор и социальная структура средневекового города. Тверь, 1990.
Чин поставления на царство государя, царя и великого князя Московского Федора Алексеевича (от 18. 06. 1676) // ПСЗ РИ. Собрание первое. Т. 2. СПб., 1830.
Чистов К. Ф. Фольклор и культура этноса // СЭ. 1979. № 4.
Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Вопр. филос. 1972. № 6. С. 110.
Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986.
Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957.
Чулков М. Абевега русских суеверий. М., 1786.
Чэрвеншчына. Мн., 1930.
Шангина И. И. 90 лет Российскому этнографическому музею в Санкт-Петербурге // ЭО. 1993. № 1. С. 80—85.
Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Т. 1, вып. 2. СПб., 1902.
Шейн П. П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного Края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. III. СПб., 1902.
Шереметьев Б. П. Военно-походный журнал 1711—1712 гг. СПб., 1898.
Шептаев А. С. Русское скоморошество в XVII в. // Уральский университет. Учен. зап. Вып. 6. Свердловск, 1949.
Ширяев Е. Е. Русь Белая, Русь Черная и Литва в картах. Мн., 1991.
Шмелева М. Н. Город и этнические процессы // СЭ. 1984. № 2.
Шпет Г Г Введение в этническую психологию. М., 1989.
Шпилевский М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Мн., 1992.
Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Т. 1. Мн., 1993.
Щербаков С. Города Западной Белоруссии в составе Речи Посполитой в первой половине XVII в. Львов, 1958.
Щукин В. Г Христианский Восток и топика русской культуры // Вопр. филос. 1995. № 4. С. 55—68.
Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: В 6 т. Мн., 1993—1999.
Эрколе Запп. Реляция о путешествии в Московию. СПб., 1901.
Эремич И. Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.
Этнаграфія беларусаў: Гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя. Мн., 1985.
Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1989.
Этнография восточных славян. М., 1987.
Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
Этнознаковые функции культуры. М., 1991.
Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
Южнорусские интермедии // Киевская старина. Т. XLVI. Киев, 1894.
Юзефович Л. А. Как в посольских обычаях ведется: русский дипломатический обычай конца XV—начала XVII в. М., 1988.
Юхнева Н. В. Изучение города как этнографическая проблема // Этнографические исследования Северо-Запада России. Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977 С. 146.
Юхо І. Л. Кароткі нарыс гісторыі дзяржавы і права Беларусі. Мн., 1992.

Ялінская М. Школы праваслаўных брацтваў у сярэдневечнай Беларусі // Спадчына. 1992. № 1. С. 51—55.
Янкоўскі Ф. Само слова гаворыць. Мн., 1986.
Янсон Ю. Пинск и его район. СПб., 1869.
Янчук Н. По Минской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889.

Angual E. Swiata slowianskiego baroku. Warsawa, 1972.
Balinski M. Historya miasta Wilna. T. 1. Wilno, 1874.
Bardach J. Ustroj miast na prawie magdeburskim w WKL do pohowy XVII wieku // *Bardach J.* O dawney i niedawney Litwie. Poznan, 1988.
Boducka M., Samsonowicz H. Dzieje miast i mieszczanstwa w Polcze przedrozbiorowe. Wroclaw, 1986.
Bruckner A. Dzieje kultury polskiej. T. 1. Krakow, 1930.
Chachaj M. Zagraniczna edukacja Radziwillow. Lublin, 1995.
Chrapowicki J. A. Dyariusz wojewody witepskiego (1668—1672). Warsawa, 1845.
Chroscicki J. A. Pompa funebris. Warsawa, 1974.
Diariusz zabojstwa tyranskiego senatorow Moskiewskich w stolicy roku 1682 y obraniu dwoch carow Joana y Piotra // РНБ. Отдел рукописей. Пол. Q. IX. № 8.
Dirk Holtbrugge. Weibrubland. München, 1996.
Dlyzyk-Kamenski A. Dyaryusz wiezienie moskiewskiego miast i miejsc opisany // Warta. Poznan, 1874.
Dziegilewski J. O tolerancji w WKL // Przeglad Historyczny. T. LXXI. 1980. Zeszyt 1. S. 131—137.
Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litewska. T. 1. Krakow, 1901.
Golebiowski L. Gry i zabawy. Warsawa, 1831.
J. C. Pasek. Pamietniki. Warsawa, 1987.
Jodkowski J. Grodno. Wilno, 1923.
Jrginis J. IO. Lietuvos miestu istorijos saltiniai. Vilnius, 1988.
Kosman M. Tolerancja wyznaniowa na Litwe do XVIII w. // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. XVIII. 1973. S. 95—123.
Krawes L. Tatarze w Polsce. Wilno, 1936.
Lauda albo uchwala do obrony porzadku y ozbody miasta Slucka przez pana JMC Patersona Wilhelma obmyslone: Przyczynek do dziejow Slucka (1654—1660 r.) // Przeglad bibliograficzno-archeologiczny. 1881. T. 2. S. 137—149.
Lewina P. Intermedia wschodniolowianskie XVI—XVIII wieky. Wroclaw, 1968.
Lukaszewisz J. Historia szkol w Korone u WKL od najdawiejsiszych szasow do roky 1794. Poznan, 1849.
Malewics S. Betleem na Bialej Rusi. Lwow, 1923.
Mironowicz A. Kosciol prawoslawny i unicki w Rzeczy Pospolitej w latach 1596—1648 // Bialoruski Zeczyty Historichny. 1996. № 1. S. 23—55.
Morzy J. Krysys demografichny na Litwe i Bielorusi w 2 palowe XVII wieku. Poznan, 1965.
Ochmancki J. Bisrupstwo wilenskie w sredniowecczu. Poznan, 1972.
Ochmanski J. Historia Litwy. Wroclaw, 1967.
Okon J. Dramat i teatr szkolny. Warsawa, 1970.
Pieper J. In tune with the world. A theory of festivity. Winston; N. Y., 1965.
Polard A. The Jesuits in Poland. Oxford, 1892.
Poplatek J. Studia z dziejow jezuickiego teatru szkolnego v Polsce. Wroclaw, 1957.
Ratobylska-Gorizontowa A. Polskie wpływy w kulturze rosyjskiej XVII wieku // Lithuania 1(14). 1995. S. 68.
Rostowski S. Lithaanicaruu Societatis Jesu historiarum provincialium partes prima et altera. Vilnae, 1768.
Rypinski A. Bialorus. Paryz, 1840.
Schall J. Historia zydow w Polsce, na Litwe, i Rusi. Lwow, 1935.
Sielicki F. Podroz bojarrzyna B. Szeremietieva. Warsawa, 1975.

Sielicki F. Literatura bialoruska do konca XVIII wieku. Wroclaw, 1985.
Sielicki F. Wierzenia i obyczaje na Wilejszyznie. Wroclaw, 1991.
Slownik Historii Polski. Wroclaw—Warsawa—Poznan, 1968.
Tauroginski A. Z dzicjow Nieswieza. Warsawa, 1937
Topolska M. B. Crytelnik i ksiazka w WKL w dobie Renessansu i baroky. Wroclaw, 1984.
Traciak I. Bialorus wczoraj i dzis // Lithuania. 1995. 1(14). S. 47—49.
Trawkowski S. Miasta Polski sredniowiecznej jako osrodki kultury // Historia kultury sredniowiecznej w Polsce. T. 1. Warsawa, 1963.
Tyskiewicz K. Opisanie powiaty Borysowskiego. Wilno, 1817.
Tyszkowski K. Poselstwo Lwa Sapiehy w Moskwie w 1600. Lwow, 1927.
Vakar N. A bibliographical guide to Belorussia. Harvard, 1955.
Vakar N. Belorussia. A making of a nation. Cambridge (Mass), 1957.
Windariewicz S. Teatr kollegiow jezuickich w dawnej Polsce. Krakow, 1992.
Zaleski S. Jesuici w Polsce. T. 1—4. Krakow, 1902—1905.
Zatko R. Postavy slovakov v polskych a bieloruskych ludovych krach babkovych // Slovensky narodopic. Bratislava, 1962. № 1. S. 57—64.
Zawisza K. Pamietnik wojwody minskiego (1666—1721 г.). Warsawa, 1862.

Список сокращений

АВАК — Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией, высочайше учрежденной для разбора и издания древних актов
АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией
АЗР — Архив Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов
АЮЗР — Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов
ВКЛ — Великое княжество Литовское
ДАИ — Дополнения к актам исторически им, собранным и изданным Археографической комиссией
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ИЮМ — Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в центральном архиве в Витебске
МА — Менскія акты
МАЭ — Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) имени Петра Великого, Санкт-Петербург
ОПЦ — Официальные праздничные церемонии
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
ПСЗ РИ — Полное собрание законов Российской Империи
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РГАДА — Российский государственный архив древних актов, Москва
РГО — Российское географическое общество
РИБ — Русская историческая библиотека, Москва
РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург
РЭМ — Российский этнографический музей, Санкт-Петербург
СЭ — Советская этнография
ЧОИДР — Чтения общества историков древностей российских
ЭО — Этнографическое обозрение

Приложение № 1

Старобелорусский панегирик городу Могилеву. Записи книг могилевского магистрата (1625) // ИЮМ. Вып. 8. С. 406.

Отъ могилок Могилиов чому бы прозвано,
Вежу за герб пры праве майдебурском дано?
Сь тых мер жебы мешканцы на смерть памятали.
А надъ цноту вышшого ничого не знали.
При совитой до Бога и до пана вере,
Безь одмѣны сталыми в кождой мѣрѣ,
Даючы данчь, повинность, почесть, ведлуг стану:
Духавенству отъ души, а од тѣла Пану.

Anno Domini. 1625

От могил Могилев был назван,
Башню гордую в герб получил,
Магдебургское право верно хранил.
Для того мещане, смертной силы не боясь,
И выше чести ни с чем не знались.
Только Богу и Государю,
С постоянством твердым верны.
Выполняя и платежи и повинности,
С честью в мире, в войне смело:
Духовенству от души, Государю от тела.

Год Господний. 1625

Приложение № 2

Описание вербного дерева. — Выходы патриаршие (2.11.1666—4.10.1674) // ДАИ. Т. 5—6. СПб., 1856—1857. № 26. С. 122.

А верба была нынешняго года устроена по государеву указу благолепотно первой земный овощ имела, яблока и ягоды (из воска), изюм, винные и рожцы и орехи об(в)ешаны; ныне же вся зеленуется якоже бы сейчас разцвела, листы сучены зеленые и плоды видятся, яко бы от земли возрасли и яблока большие и средния и завези малые и щипцы всякие различными виды видятся и около вербы перила учинены, столбики писаны разными красками и сукном одеяно где годно, и шесть впряжено каретных, добрых лошадей.

Оглавление

Введение 5

Глава 1. Общие проблемы исследования 10

1. 1. Историография вопроса. 10
1. 2. Праздник в городской и сельской культуре русского и белорусского народов. 15
1. 3. Характеристика источников. Хронологические и географические рамки работы 20
1. 4. Отношение власти Великого княжества Литовского и Русского государства XVII в. к ОПЦ и игровым элементам народной культуры 29

Глава 2. Официальная праздничная культура белорусского города XVII в. 39

2. 1. Белорусский город и горожане XVII в.: основные тенденции этнокультурного развития 39
2. 2. Общегородские праздники и триумфальные шествия XVII в.: опыт реконструкции 56
2. 3. Цеховые и братские праздники городских ремесленников 73
2. 4. Религиозные праздничные церемонии и публичные процессии с участием светских горожан 87
2. 5. Парады городского ополчения и стрелковые состязания горожан. 94

Глава 3. Официальная праздничная культура русского города XVII в. 102

3. 1. Город и горожане: некоторые черты этнической культуры и быта городского населения России XVII в.. 102
3. 2. Государственные праздники и торжества 117
3. 3. Церковно-гражданские церемонии и публичные драматические постановки 145
    Праздник Новолетия 145
    Церковно-гражданская церемония и праздник Крещения Господня. 150
    Церковно-гражданская церемония Вербного Воскресенья. 157
3. 4. Строевые смотры и парады. 165
3. 5. Официальные праздничные церемонии раннего Петровского времени 176

Глава 4. Официальная праздничная культура горожан России и Белоруссии и народная обрядность. 188

4. 1. Народные обрядовые праздники белорусов и развитие официальной праздничной культуры белорусского города XVII в. 188
4. 2. Праздничная культура в городах России XVII в.: официальные церемонии и народная обрядность 198
4. 3. Городской праздник глазами крестьянина (по белорусским материалам XVII в.). 213

Заключение 218

Литература. 220

Список сокращений 238

Приложения. 239